ANGEL PUYOL

# El derecho a la fraternidad

**PENSAMIENTO21**

Nuestro mundo ya no es, definitivamente, el de antes. Las transformaciones y novedades en todos los planos de lo real se suceden a una velocidad vertiginosa, sin que esté claro que seamos capaces de dar alcance con nuestras ideas de siempre a tanta mudanza. **PENSAMIENTO21** surge con la voluntad de ofrecer un espacio a otras miradas, a otras voces, cuyo denominador común, más allá de sus diferencias, lo constituye el empeño por arrojar luz y claves de sentido sobre cuanto nos está pasando. Se trata de poner a disposición del lector unos textos que le permitan intervenir en mejores condiciones teóricas sobre una realidad, la del mundo actual, que ha pasado a ser fuente inagotable de perplejidad y confusión.

CATARATA

ANGEL PUYOL

# El derecho a la fraternidad

**PENSAMIENTO21**

Nuestro mundo ya no es, definitivamente, el de antes. Las transformaciones y novedades en todos los planos de lo real se suceden a una velocidad vertiginosa, sin que esté claro que seamos capaces de dar alcance con nuestras ideas de siempre a tanta mudanza. **PENSAMIENTO21** surge con la voluntad de ofrecer un espacio a otras miradas, a otras voces, cuyo denominador común, más allá de sus diferencias, lo constituye el empeño por arrojar luz y claves de sentido sobre cuanto nos está pasando. Se trata de poner a disposición del lector unos textos que le permitan intervenir en mejores condiciones teóricas sobre una realidad, la del mundo actual, que ha pasado a ser fuente inagotable de perplejidad y confusión.

CATARATA

# Índice


1. AGRADECIMIENTOS
2. INTRODUCCIÓN
3. CAPÍTULO 1. BREVÍSIMA HISTORIA DE LA FRATERNIDAD POLÍTICA
    1. La amistad cívico-fraterna
    2. La fraternidad cristiana
    3. La fraternidad revolucionaria
    4. La fraternidad reconvertida en solidaridad
4. CAPÍTULO 2. CONFRATERNIDAD SIN FRATERNIDAD
    1. La metáfora familiar de la fraternidad
    2. El sexo de la fraternidad
    3. Exclusión y violencia fratricida
    4. La fraternidad como sentimiento
5. CAPÍTULO 3. POLÍTICA DE LA FRATERNIDAD
    1. El 'ethos' fraternal
    2. La justicia fraterna
    3. El derecho fraterno
6. BIBLIOGRAFÍA
7. NOTAS

**Angel Puyol**

# El derecho a la fraternidad

COLECCIÓN PENSAMIENTO21

DIRECTOR: MANUEL CRUZ

ESTE LIBRO HA SIDO REALIZADO EN EL MARCO DE LOS PROYECTOS DE INVESTIGACIÓN FINANCIADOS POR EL MINISTERIO DE ECONOMÍA Y COMPETITIVIDAD FFI2012-33370 Y FFI2015-64858-P.

DISEÑO DE CUBIERTA: ESTUDIO JOAQUÍN GALLEGO

© ANGEL PUYOL GONZÁLEZ, 2017

© LOS LIBROS DE LA CATARATA, 2017

FUENCARRAL, 70

28004 MADRID

TEL. 91 532 20 77

FAX. 91 532 43 34

WWW.CATARATA.ORG

EL DERECHO A LA FRATERNIDAD

**ISBNE: 978-84-1067-349-6**

**ISBN: 978-84-9097-270-0**

**DEPÓSITO LEGAL: M-3.126-2017**

**IBIC: HPS**

**ESTE LIBRO HA SIDO EDITADO PARA SER DISTRIBUIDO. LA INTENCIÓN DE LOS EDITORES ES QUE SEA UTILIZADO LO MÁS AMPLIAMENTE POSIBLE, QUE SEAN ADQUIRIDOS ORIGINALES PARA PERMITIR LA EDICIÓN DE OTROS NUEVOS Y QUE, DE REPRODUCIR PARTES, SE HAGA CONSTAR EL TÍTULO Y LA AUTORÍA.**

## AGRADECIMIENTOS

Deseo mostrar mi agradecimiento a las personas con quienes me siento más en deuda en la publicación de este libro. En primer lugar, quiero citar a Manuel Cruz, quien, desde un primer momento, y con elogiable insistencia, me animó a enviar un borrador a la editorial. También estoy en deuda con Toni Domènech, cuya obra sobre el eclipse histórico de la fraternidad inspiró inicialmente la reflexión que ahora presento. Dicha deuda es extensible a María Julia Bertomeu, Véronique Munoz-Dardé y el resto del equipo de investigación con quien he compartido, durante los últimos cinco años, debates y discrepancias alrededor de las ideas del libro: Victòria Camps —mi maestra—, Daniel Gamper, Joan Vergés, Oriol Farrés, Jordi Riba, Núria Estrach, Eudald Espluga, Josep Clusa y Marc Plana. Y, en un sentido más amplio, he de dar las gracias a todos los públicos con los que he intercambiado opiniones acerca de la idea política de fraternidad en diversos congresos y seminarios académicos repartidos por la geografía nacional e internacional: Universidad de La Laguna, Universitat de València, Universitat Pompeu Fabra, Universidad de Málaga, New Yok University, University College London, Université Paris-8, Université Catholique de Lovaine, Università di Roma "La Sapienza", Università degli Studi di Roma Tre, Università degli Studi Suor Orsola Benincasa in Napoli, Universidad Nacional de San Agustín en Arequipa.

Finalmente, mi deuda más profunda es con Natalia y Geòrgia, que están presentes en todo lo que hago.

## INTRODUCCIÓN

Es difícil creer que la fraternidad sea un derecho, porque lo habitual es asociarla al mundo de los sentimientos, del amor al prójimo, de la ética más íntima, como la tradición cristiana nos ha enseñado. Un derecho exige su cumplimiento, sobre todo por parte de las instituciones, y es obvio que estas no pueden obligarnos a sentir simpatía por los demás o a ser buenas personas. Por eso, reclamar fraternidad como un derecho parece absurdo, irreal e, incluso, peligroso en una sociedad democrática y respetuosa con la libertad individual. Sin embargo, la fraternidad posee también un significado político ligado al mundo de los derechos y la justicia que no tiene que ver con la imposición de afectos, sino con el reconocimiento de que nadie debe quedar excluido de los beneficios y las cargas de la vida en sociedad. En este libro, indago sobre el sentido político de la fraternidad, un sentido olvidado por la historia y la filosofía política contemporáneas, marginado por el relumbrón de las ideas de libertad e igualdad, y eso a pesar de que, durante la Revolución francesa, la fraternidad formó parte imborrable de los principios que dieron origen a la política moderna.

El derecho a la fraternidad es el derecho a la existencia proclamado por Robespierre en el siglo XVIII, el derecho a la protección de todos sobre cada uno, según relata Víctor Hugo en su obra del siglo XIX *Los miserables*, la idea de no querer tener mayores ventajas a menos que esto sea en provecho de todos, como sostiene John Stuart Mill solo un año después de la publicación de la obra del novelista francés, una idea que John Rawls ha incorporado a su *Teoría de la justicia*, ya avanzado el siglo XX, enfatizando que los beneficios de los más afortunados son legítimos tan solo si mejoran la situación de los

más desaventajados.

El derecho a la fraternidad tiene dos significaciones mutuamente dependientes: una emancipadora y otra asistencial. En su sentido emancipador, la fraternidad es un ideal político cuyo fin es que todos los individuos, sin excepción, se liberen del poder, la autoridad, la tutela o cualquier tipo de subordinación o dependencia civil, social y económica que puedan padecer. La fraternidad actúa como una metáfora en la que los individuos o ciudadanos libres se tratan políticamente a sí mismos como hermanas y hermanos de una misma familia extendida que es la sociedad, de modo que ninguna desigualdad que pueda haber entre ellos, por natural o legítima que sea, llegue nunca a convertirse en un abuso de poder, en la sujeción del débil al poderoso. En su sentido asistencial, la fraternidad significa que los individuos deben protegerse unos a otros de los males evitables de la existencia, garantizando el acceso de todos al disfrute de los bienes considerados básicos, como la educación, la salud, el trabajo, la cultura o la seguridad.

En la actualidad, podríamos pensar que la solidaridad es una buena sustituta de la fraternidad, ya que conservaría su genuino sentido político sin asumir el lastre religioso, sexista y emocional que suele acompañar a la idea tradicional de fraternidad. A lo largo de este libro, doy cuenta de la debilidad de esas y otras críticas aplicadas al concepto político, moderno y secularizado de fraternidad. En cuanto a la solidaridad propiamente dicha, si bien es cierto que esta idea acoge con facilidad el sentido asistencial de la fraternidad, plasmado en el Estado de bienestar, se desentiende por completo de su sentido emancipador, esto es, de la lucha contra las múltiples formas sociales de exclusión, sumisión, arbitrariedad, discriminación y humillación.

Además, la fraternidad exige que los fraternos se traten entre sí como iguales, como iguales son las hermanas y hermanos de una misma familia, mientras que la solidaridad no se siente incómoda con relaciones asimétricas. Nos solidarizamos con los pobres del tercer mundo, con los desplazados por las guerras y con las ballenas en extinción, pero no cuestionamos la posición privilegiada o los mayores derechos de quienes ejercen la solidaridad. Esta ni supone ni impone, como su propia condición de posibilidad, la instauración

de unas relaciones de respeto igualitario entre unos y otros; tampoco asegura el derecho de cada uno a beneficiarse de la protección de todos, tal como vemos hoy día con la vergonzosa reducción de la solidaridad social a un concurso de méritos en que los perceptores de los subsidios sociales deben acreditar propósito de enmienda, buen comportamiento y hasta agradecimiento para ser dignos de la ayuda que necesitan.

También se podría argüir que la igualdad ya contiene los elementos políticos que atribuimos a la fraternidad. Así, hoy día reivindicamos la igualdad cuando defendemos los derechos sociales y económicos y el Estado de bienestar, y cuando denunciamos la discriminación y la falta de derechos civiles. Sin embargo, no debemos olvidar que el derecho a la igualdad es el derecho a que todos seamos iguales en derechos, pero, paradójicamente, nada dice acerca de qué derechos nos hacen más iguales que otros. Por ejemplo, el derecho a una asistencia sanitaria universal y de calidad ¿nos hace más iguales o menos? Para un neoliberal como Robert Nozick, lo que realmente nos iguala como ciudadanos es el derecho a la libertad individual y a la propiedad privada. Nozick cree que es injusto cualquier intento de redistribuir la propiedad de manera coercitiva a través del Estado porque obliga a distribuir unos bienes sobre los cuales los individuos tienen derechos legítimos e *iguales*. Por otra parte, conviene recordar que la igualdad política se originó en una época, la Grecia clásica, en que la esclavitud era legal y moralmente consentida y justificada. Los esclavos eran, para Aristóteles, una *posesión animada*, una mano de obra servil necesaria para realizar los trabajos que permiten a los hombres libres e *iguales* dedicarse a la función superior de gobernar la ciudad. Así pues, no hay nada en el principio de igualdad que garantice ni la reducción de las desigualdades sociales y económicas ni la emancipación de los subordinados, a menos que lo acompañemos del principio político de fraternidad.

No es casualidad que el artículo 1 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, reconocida por la totalidad de las constituciones de los actuales estados democráticos, proclame que "Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse *fraternalmente* los unos con los otros" (la

cursiva es mía). La Declaración apela a la fraternidad como un deber, pero todo deber implica un derecho, de modo que no es descabellado afirmar que existe un derecho a la fraternidad, un derecho que debe leerse políticamente, como ocurre también con las ideas de libertad e igualdad. En este libro, ofrezco una interpretación de la fraternidad que le haga recuperar la dignidad política tradicionalmente negada en la filosofía y la teoría política contemporánea.

El libro está estructurado en tres partes. En la primera, repaso con brevedad la historia del concepto político de fraternidad, desde su antecedente en la amistad cívico-fraterna de la Grecia clásica hasta la moderna concepción de la solidaridad, pasando por dos momentos estelares: la *fraternitas* cristiana y la *fraternité* en la Revolución francesa. La *fraternitas* universaliza por vez primera la idea de que todos los seres humanos somos hermanos, aunque se trata de una hermandad en la fe y supeditada a la autoridad paterna que no cuestiona las relaciones injustas de la ciudad terrenal. La fraternidad revolucionaria, en cambio, seculariza la idea de fraternidad y le proporciona una expresión política inequívoca, ligándola a los deseos de emancipación y subsistencia tanto de las clases domésticas sujetas a los derechos feudales abusivos (el 85 por ciento de la población francesa a finales del siglo XVIII) como de los esclavos de ultramar, ampliando así el influjo de la fraternidad política más allá de la adherencia a la patria o la nación.

En la segunda parte del libro, examino las críticas comunes al concepto político de fraternidad y destaco que la mayoría de ellas confunden la fraternidad con la confraternidad, de modo que aplican a la primera los males posibles que encierra una interpretación política de la segunda. La confraternidad expresa la unión afectiva de los individuos, sean o no hermanos de sangre, una unión que siempre acaba sucumbiendo a los problemas de autoritarismo, exclusión y violencia que acompañan a la imposición política de la confraternidad. Este es un panorama aterrador del que, sin embargo, no hay razón para que se extienda a la fraternidad política, ya que esta, a diferencia de la confraternidad, ni depende de los lazos afectivos —como creen el cristianismo y el conservadurismo político—, ni

sirve como coartada para ocultar los conflictos sociales —como sospecha Marx— ni tiene como fin la cohesión del grupo a cualquier precio —como supone Sartre—.

En la tercera y última parte, expongo los contenidos de la fraternidad política. Tras descartar la idea de que la fraternidad se reduzca a un *ethos* personal, a una virtud moral que identifica a políticos excelentes, como sugieren los filósofos de la política comprometidos con visiones conservadoras y religiosas de la fraternidad, siempre alejándola de sus implicaciones económicamente redistributivas y socialmente emancipadoras, justifico qué concepciones de la justicia son más fraternales que otras y de qué modo se recoge jurídicamente el derecho a la fraternidad.

La fraternidad ensancha el horizonte de la justicia, mermada por el liberalismo en su obsesión por identificarla con la igualdad de oportunidades. Este tipo de igualdad liberal contiene dos problemas insuperables: es compatible con una enorme desigualdad de resultados sociales y económicos, y es incapaz de explicar por qué los individuos deberían ayudarse unos a otros en caso de necesidad. La justicia fraterna ofrece una alternativa a ambos déficits del liberalismo igualitarista. En cuanto al derecho fraterno, describo el modo en que la fraternidad ha inspirado y fundamentado hitos modernos del derecho como el sufragio universal, los derechos sociales y económicos, los derechos de las minorías, los derechos de los trabajadores e incluso los deberes especiales de protección de terceros que hay en el derecho privado.

La libertad y la igualdad son principios insustituibles en el progreso moral y político de la humanidad, pero son insuficientes para recoger el significado completo de la justicia y la democracia. Sin fraternidad, la libertad individual conduce a la indiferencia por la suerte de los demás, y la igualdad se mantiene ciega al deber de priorizar las necesidades de los más desafortunados. El derecho a la fraternidad supone un doble deber de justicia para las instituciones sociales: el de impedir que los poderosos abusen de los vulnerables y el de cubrir las necesidades básicas de los seres humanos.

CAPÍTULO 1

# BREVÍSIMA HISTORIA DE LA FRATERNIDAD POLÍTICA

Todo concepto tiene una historia y, al tratarse de un concepto político, su crónica suele estar plagada de disputas y contradicciones. La fraternidad no es una excepción, de modo que reconstruir su historia no es tarea fácil.

Lo primero que hay que señalar es que un concepto no se reduce al origen etimológico de la palabra que lo enuncia. El concepto abarca un conjunto de significados producidos en diferentes circunstancias históricas que cabe agrupar de un modo coherente y con sentido. La fraternidad, por ejemplo, condensa una experiencia política concreta que tiene que ver con un modo determinado de concebir las relaciones sociales. A mi entender, esa experiencia tiene un recorrido histórico con cuatro concepciones destacables de la fraternidad: la amistad cívica de la Grecia clásica, la fraternidad cristiana, la fraternidad revolucionaria (durante la Revolución francesa) y la solidaridad moderna, que nace en el siglo XIX y llega hasta nuestros días. Se puede trazar una historia de la fraternidad a través de esas cuatro concepciones a pesar de las diferencias sustanciales que la fraternidad ha tenido en cada una de ellas.

Al escribir una historia de la fraternidad, lo segundo que hay que señalar es la importancia de relacionar la historia del concepto con la historia social, es decir, con los usos que las fuentes han hecho de ese concepto, sus significados sociales en cada momento. De otro modo, la fraternidad no tendría una verdadera historia y sería una simple recreación contemporánea de una idea abstracta.

En tercer lugar, y ligado con lo anterior, escribir la historia de un concepto es elaborar una interpretación, una visión particular de lo que el concepto ha

significado y significa *para nosotros*, y de cómo ha ido evolucionando y transformándose a lo largo del tiempo. Escribir la historia de un concepto consiste, ineludiblemente, en separarlo de su contexto originario y reseguir las transformaciones de significado que ha tenido en el tiempo para, finalmente, religarlo todo de manera crítica con el fin de clarificar qué sentido tiene hoy el concepto. Por eso, no se pueden invocar las fuentes originales sin ofrecer una determinada línea de interpretación. Por ejemplo, no se puede leer el vocabulario político de la Antigüedad sin traducirlo de algún modo al de la modernidad, pese a que los conceptos antiguos y los contemporáneos pueden llegar a ser inconmensurables. Hay que tener en cuenta esa importante objeción al trazar la historia de un concepto como el de fraternidad.

Hechas estas consideraciones metodológicas, lo que sigue es una propuesta de historia del concepto de fraternidad en relación con lo político. No he tratado de elaborar una historia completa de la fraternidad, que debería incluir muchas experiencias que aquí he marginado, como los vínculos con la masonería, los sindicatos, la familia, la ética, la sociedad o la religión. He optado por repasar la historia de la fraternidad *política* a partir de las cuatro concepciones antes señaladas con el objetivo de clarificar la evolución y el significado de un concepto injustamente arrinconado por el pensamiento político contemporáneo.

## LA AMISTAD CÍVICO-FRATERNA

Los primeros pasos de la fraternidad política se dieron en la Grecia clásica con la idea de una amistad ciudadana o cívica. Los antiguos griegos no distinguían la vida privada de la vida pública con la nitidez que lo hace la modernidad. Por eso, no les resultó muy complicado extender la amistad, reservada inicialmente para las relaciones personales, al conjunto de la comunidad política. De hecho, entendieron que una determinada forma de amistad o *philía* en el espacio público era imprescindible si se deseaba evitar que las rivalidades tribales y las basadas en los vínculos de sangre arruinasen

el proyecto político de la ciudad o polis. O sea, sin cierta amistad entre los ciudadanos, una clase especial de *philía* orientada al respeto mutuo entre ciudadanos iguales, el proyecto ciudadano se truncaría. Sin amistad cívica no puede haber ciudadanía ni ciudad.

Tanto Platón como Aristóteles se dieron cuenta de esa necesidad. La ciudad no se erige tan solo a través de las leyes o la fuerza de los gobernantes. Hace falta que los ciudadanos se vean a sí mismos unidos por un vínculo tan fuerte como el que preside las relaciones familiares. "Vosotros, todos cuantos habitáis en el Estado, sois hermanos", declara Platón (*República III*, 415a). Ahora bien, ¿cómo se debe interpretar esa hermandad o fraternidad entre los miembros de la comunidad política? En los textos platónicos caben al menos dos respuestas diferentes.

La primera es atribuible al propio Platón cuando, en *República*, y tras reconocer que todos los miembros de Atenas son hermanos, considera que la mejor estrategia para llevar a cabo esa *fraternidad* cívica consiste en separar a los niños de sus familias a muy temprana edad con el fin de que el Estado los eduque en los valores cívicos que resalten el respeto al interés común contra los intereses particulares y del clan. La disolución de la familia en favor de una naturaleza social superior corta de raíz cualquier posibilidad de adhesión del ciudadano a la tribu o la sangre por encima del interés común de la ciudad, pero se paga con un precio muy alto. Por una parte, se devalúa la institución familiar y, por otra, la sociedad resultante se construye sobre la desigualdad a partir de un argumento naturalista con el fin de reforzar la unión social: "El dios que os modeló puso oro en la mezcla con que se generaron cuantos de vosotros son capaces de gobernar, por lo cual son los que más valen; plata, en cambio, en la de los guardias, y hierro y bronce en las de los labradores y demás artesanos" (*República III*, 415a). La fraternidad que Platón describe en estas páginas está encaminada a fortalecer la cohesión social de la ciudad ante el riesgo de desintegración tribal, pero no hay aquí ningún vínculo entre fraternidad y democracia.

La segunda interpretación aparece en el diálogo platónico *Menéxeno*, que reproduce la oración fúnebre que hipotéticamente recitó Aspasia en el funeral de su amante, el más laureado gobernante de Atenas: Pericles. Los

griegos estaban convencidos de que su sistema político basado en el "gobierno del pueblo" (*Menéxeno*, 238d) era el mejor. La oración no intenta justificar esa convicción política, sino explicar su existencia, que se debe a la igualdad natural. Tal como se expresa en dicha oración, la razón de que el pueblo ateniense sea más democrático que sus vecinos estriba en el hecho de que todos han nacido iguales. Esa igualdad natural no pretende ser una imagen normativa, sino realista: Atenas no tiene un gobierno antidemocrático porque sus ciudadanos tienen una población homogénea de origen, ya que todos son hijos de una misma madre tierra. La igualdad de nacimiento (podríamos llamarla fraternidad natural) de los atenienses genera la obligación de una igualdad política (o fraternidad cívica) que, a su vez, se honra solamente en democracia. Ahora las diferencias entre los ciudadanos no se basan en la naturaleza. Para ejercer el poder, de entre los hombres atenienses "nadie es excluido por su endeblez física, por ser pobre o de padres desconocidos" (*Menéxeno*, 238d). La democracia debe su existencia a una igualdad natural previa: "Nosotros, en cambio, y nuestros hermanos, nacidos todos de una sola madre, no nos consideramos esclavos ni amos los unos de los otros, sino que la igualdad de nacimiento según naturaleza nos obliga a buscar una igualdad política de acuerdo con la ley y a no hacernos concesiones los unos a los otros por ningún otro motivo que por la estimación de la virtud y de la sensatez" (*Menéxeno*, 238e-239a). Así pues, en la oración a Pericles, se afirma, por vez primera, que sin fraternidad no hay ni igualdad política ni democracia.

Aristóteles está imbuido de esa idea de igualdad fraterna en su exposición de la *philía* como categoría política. Para Aristóteles, lo bueno consiste en preservar lo mejor de la familia —que exige un fuerte compromiso personal con los otros— y lo mejor de la ciudad —el espacio del bien común, en el que los intereses particulares se adecúan a los generales—. Ese punto de encuentro lo sitúa en la amistad cívica. En efecto, en vez de separar a los niños de sus familias, Aristóteles cree que lo mejor es mezclar a las familias de la ciudad con el fin de que cada ciudadano acabe sintiendo que la ciudad es una extensión natural de su propia familia. De ese modo, el interés común, vinculado inicialmente al interés familiar o tribal, se extiende de manera

cuasi natural a la ciudad. Se garantiza así el compromiso personal con el interés de todos. La ciudad no sobrevivirá si los ciudadanos "no habitan el mismo territorio y contraen matrimonios entre sí. Por eso, surgieron en las ciudades relaciones familiares, fratrías, fiestas y diversiones para vivir en común. Y tal cosa es fruto de la amistad. Pues la decisión de vivir en común es amistad […] La ciudad es la asociación de familias […]" (*Polítca*, 1280b30). Como recuerda Emilio Lledó, "la amistad prueba la necesidad de salir más allá de la esfera individual y de tejer, con la *philía*, los núcleos esenciales de la retícula social" (Lledó, 1985: 112). De la asociación de familias surge la amistad cívica que acompaña a las leyes y a la ciudadanía en la formación y mantenimiento de la ciudad.

Aristóteles distingue tres tipos de amistad según la relación que esta guarde con la utilidad, el placer o el afecto mutuo. Tan solo la tercera es una amistad perfecta, a criterio de Aristóteles. Aunque algún pasaje da a entender que la amistad cívica se identifica con la útil (*Ética nicomáquea*, 1163b33), lo cierto es que otras partes de la obra aristotélica desmienten esa hipótesis (*Polítca*, 1280b25-35). Cabe pensar, pues, que si la verdadera amistad es la que se basa en el afecto mutuo, la amistad cívica debe de participar de él. "Estas amistades [las que se basan en la utilidad o el placer] lo son […] por accidente, porque uno es amado no por lo que es, sino por lo que procura, ya sea utilidad, ya placer. Por eso, tales amistades son fáciles de disolver, si las partes no continúan en la misma disposición; cuando ya no son útiles o agradables el uno para el otro, dejan de quererse" (*EN*, 1156a11-22). No olvidemos que uno de los objetivos de la amistad cívica es la consolidación de la ciudad, de modo que los tipos de amistad "fáciles de disolver" no cumplirían la finalidad de la amistad cívica. La amistad cívica depende de un sentimiento moral capaz de transformarse en una virtud, la virtud de "querer el bien el uno del otro […] y los que quieren el bien de sus amigos por causa de estos son los mejores amigos, y están así dispuestos a causa de lo que son y no por accidente; de manera que su amistad permanece […] y la virtud es algo estable" (*EN*, 1156b7-13)[1].

La ciudad necesita de la amistad cívica y no solo de las leyes o del mutuo interés económico. La justicia, el dar a cada uno lo suyo, es parte indisoluble

de la política, pero es insuficiente para que la ciudad perdure. Hace falta que los ciudadanos se consideren iguales entre sí, que se vean como hombres igualmente libres, naturalmente iguales; deben verse como hermanos (con los derechos y los deberes iguales que unen y obligan a los hermanos en condiciones ideales), pese a que la tribu originaria, la etnia o la sangre no confirmen esa unión, o precisamente por esa razón. La amistad cívica es el intento de vincular moralmente a ciudadanos que no tienen fuertes lazos sanguíneos o tribales entre ellos. La amistad proporciona la fuerza moral de la que se carece en el anonimato del espacio público para vivir juntos y esforzarse por mantener un respeto mutuo. "Si pues, se dice, con razón, que el amigo desea el bien del amigo por causa de este, este deberá permanecer tal cual es; y deseará los mayores bienes para él *mientras siga siendo hombre*" (*EN*, 1159a8-11; la cursiva es mía). Naturalmente, para Aristóteles, la igualdad natural o fraternal excluye a las mujeres, los esclavos, los niños y los extranjeros. Habrá que esperar algunos siglos para que la fraternidad se universalice, primero con el cristianismo (aunque solamente en un sentido moral y espiritual) y después con la Ilustración (ya en un sentido también político), pero no hay que hurtar al estagirita la primicia de pensar una fraternidad política e igualitaria que define al ciudadano de la polis.

Así pues, la amistad cívico-fraterna está estrechamente relacionada con la justicia y la igualdad. La amistad es un modelo de reciprocidad entre iguales. Hay una clase de "amistad fundada en la superioridad, como la del padre hacia el hijo, y, en general, la del mayor hacia el más joven, y la del hombre hacia la mujeres, y la de todo gobernante hacia el gobernado" (*EN*, 1158b7-14). Y hay otra clase de amistad, de verdadera amistad, dice Aristóteles, que se basa en la igualdad (*EN*, 1158b1-5). Aristóteles está buscando una relación virtuosa para ciudadanos igualmente libres que no pertenecen a la misma familia o tribu originarias, una relación que exige igual respeto a la libertad del otro y apoyo mutuo en caso de necesidad (ya sea pagando impuestos o defendiendo la ciudad, por poner dos ejemplos). El estagirita elige la relación entre amigos como aquella que debe presidir la relación entre ciudadanos libres porque es la que mejor se ajusta al éxito o fin de la relación política: la defensa del interés común de la ciudad. La amistad

cívica une a los ciudadanos en el objetivo común de defender la ciudad, condición de posibilidad de una existencia libre.

Aunque la amistad cívico-fraterna está relacionada con la justicia, no coincide con ella. En la justicia, como se ha dicho, se da a cada uno lo que es suyo, esto es, lo que cada uno se merece, y no tiene por qué ser una cantidad similar. En la amistad, en cambio, se da al otro "igual cantidad de afecto y servicio" (Pallí, 1985: 335), con independencia del merecimiento personal, o porque el merecimiento es idéntico en tanto que se basa en la misma condición de ciudadanía. Y aunque la amistad no coincide con la justicia, es la imagen originaria de esta, puesto que se basa en la igualdad, como ella. La justicia es necesaria porque la amistad no es suficiente para eliminar los conflictos entre ciudadanos. No olvidemos que la amistad cívica es una propuesta normativa para que la ciudad alcance sus fines. Pues bien, la justicia debe restaurar, a través de la ley, la igualdad que se deriva de la relación ideal de la amistad. La amistad es el origen de la justicia al tener en cuenta por igual los intereses de todos. Y, además, es uno de sus requisitos porque, sin amistad cívico-fraterna, el ciudadano vería a la justicia como una imposición ajena a sus intereses particulares y se acabaría rebelando contra ella. Por eso, dice Aristóteles, "cuando los hombres son amigos, ninguna necesidad hay de justicia, pero, aun siendo justos, sí necesitan de la amistad, y parece que son los justos los que son más capaces de amistad" (*EN*, 1155a25-28).

Por tanto, la amistad cívico-fraterna defiende un principio igualitario, porque se da entre y para ciudadanos igualmente libres, y, al mismo tiempo, un principio emancipador, porque tiene como fin liberar a los individuos de los vínculos jerárquicos de sangre y de clan y elevarlos a la condición de ciudadanos libres e iguales. Solamente los ciudadanos libres e iguales son finalmente *hombres* y no meros animales o instrumentos de utilidad. Según Aristóteles, en la ciudad de Atenas ese privilegio corresponde a varones adultos hijos de la ciudad, pero no a mujeres, niños, esclavos y extranjeros. La universalización de la fraternidad está por llegar, pero sus bases ya están puestas.

# LA FRATERNIDAD CRISTIANA

El cristianismo ha hecho tradicionalmente bandera de la idea de fraternidad, pero despolitizándola, reservándola para una ética declaradamente apolítica o incluso contraria a la política, como enseguida veremos. Aun así, la propuesta cristiana de fraternidad incorpora elementos novedosos de gran relevancia para la historia política. Para el cristianismo, todos los hijos de Dios son hermanos, y todos los seres humanos son hijos de Dios (Mt. 23, 8; Pablo, *Epístola a los romanos*, 8, 14-16). Por tanto, la primera característica de la fraternidad cristiana que cabe destacar es la ausencia de exclusión, la universalidad. Que todos los seres humanos son hermanos significa que nadie merece más privilegios que otro por naturaleza. Todos *valen* lo mismo a los ojos de Dios. Esta idea contiene una semilla revolucionaria en un mundo de desigualdad social y política. La igualdad originaria de los seres humanos está por encima de cualquier diferencia física y de origen, de modo que las mujeres, los lisiados, los extranjeros y los esclavos son también hermanos de los gobernantes, los reyes y los amos. Por esa razón, la fraternidad cristiana rompe con el etnocentrismo de la Grecia clásica, un etnocentrismo que ya había sido puesto en duda en la filosofía moral estoica. El cristianismo universaliza la idea de que hay lazos humanos, lazos de hermandad, más importantes que los meramente familiares, tribales o étnicos. La fraternidad cristiana tiene un carácter inclusivo y universalista que no tenía la amistad cívica en la Grecia clásica.

No obstante, ese universalismo atañe sobre todo a la parte espiritual o subjetiva del ser humano. Los humanos están unidos por la posesión de un aliento o alma que Dios ha puesto por igual en cada uno de ellos. De esa originaria igualdad espiritual se puede deducir un universalismo moral: "Cuanto hicisteis a uno de estos hermanos míos más pequeños, a mí me lo hicisteis" (Mt. 25, 8). Dicho universalismo antepone el valor moral de cada ser humano a la utilidad colectiva e influirá decisivamente en éticas universalistas y deontológicas como la kantiana. Sin embargo, la fraternidad cristiana no tiene un reflejo político automático. El mandato cristiano de ayudar a los más desamparados comporta una obligación moral que se

traduce en la *caritas* cristiana, pero no existe una expresión política de la caridad, ya que esta impele a la conciencia, no a la ciudad.

La caridad entre hermanos, la *fraternitas*, representa, para los cristianos, el punto de partida de la justicia social: "Las numerosas situaciones de desigualdad, de pobreza y de injusticia revelan una profunda falta de fraternidad" (Francisco, 2014: 1; Benedicto XVI, 2009), pero solo como exigencia moral. La caridad propone un ideal de perfección moral, no un ideal político, de derechos o de ciudadanía. La fraternidad incumbe al santo (una criatura heroica dotada de una capacidad extraordinaria de amor por el prójimo), no al ciudadano (acreedor de derechos y deberes políticos). En la parábola del buen samaritano (Lc. 10, 25-37), este se compadece del miserable con el objetivo de salvar su propia alma ("Maestro: ¿qué tengo que hacer para heredar la vida eterna?", pregunta el samaritano). El interés último del buen samaritano es su propia subjetividad, no el derecho de su hermano a ser auxiliado. Ni siquiera el sufrimiento carnal del necesitado es lo más importante o la fuente primordial de motivación de la acción compasiva. Lo que verdaderamente está en juego es la salvación. Para la moral cristiana, el tormento del alma cuenta más que el tormento físico. No es que la situación física, social o política del otro no importe, pero es secundaria. El cristiano reza por la salvación del alma tanto de la víctima como del verdugo. La justicia en este mundo no es una inquietud primordial en el cristianismo. La base de la obligación moral es la salvación espiritual de todos los hermanos, no la reciprocidad justa o el cumplimiento de los derechos de todos ellos por su condición de hermanos.

El cristianismo espiritualiza la fraternidad porque espiritualiza la subjetividad humana y las relaciones interpersonales. Por eso, la fraternidad se traslada al ámbito de la conciencia moral, pero no al de la política. En la filosofía de Agustín de Hipona, queda clara la distinción entre el mundo espiritual y el físico con la contraposición de la ciudad celestial a la ciudad terrenal. Aunque la segunda debería ser un espejo de la primera, solo en la ciudad de Dios cabe una justicia verdadera. La verdadera justicia es un asunto de Dios, no de los hombres, de modo que la única obligación del político (cristiano) que el cristianismo reconoce es la de estar en paz con su

conciencia, con su subjetividad, con Dios, pero no con los hombres, con sus súbditos o con sus conciudadanos. Estos últimos no pueden utilizar la fraternidad para reclamar a sus gobernantes verdadera justicia. La *fraternitas* es un concepto moral y espiritual y los seres humanos deben esperar a que Dios, el único creador y garante de la fraternidad, nos juzgue a todos en la ultratumba, en el juicio final.

Por eso, la fraternidad cristiana es compatible con todo tipo de desigualdades políticas, sociales y económicas. Es cierto que, en el catolicismo, existe, por ejemplo, la Doctrina Social de la Iglesia (DSI), que conmina a los cristianos a utilizar la fraternidad como motivación para luchar "a favor de una sociedad justa, de una paz estable y duradera [...] a atenuar una excesiva desigualdad en la renta [...] a proteger y a cultivar la naturaleza" (Francisco, 2014: 1). Sin embargo, la DSI es un horizonte moral para los cristianos que buscan la salvación y no se traduce en una propuesta política que defina derechos y deberes para la ciudadanía (Gamper, 2017). También es cierto que, en la historia del cristianismo, ha habido y hay movimientos eclesiales de emancipación social y política, como la Teología de la Liberación o los *curas obreros*, pero siempre han sido vistos con recelo por la doctrina oficial de la Iglesia.

## LA FRATERNIDAD REVOLUCIONARIA

El cristianismo concibió la fraternidad como una virtud moral compatible con todo tipo de desigualdad social, económica e, incluso, jurídica. La fraternidad predicada por el cristianismo se limitó, en un primer momento, a la hermandad cristiana en la fe, aunque pronto se extendió a la fraternidad de todos los seres humanos por compartir filiación con un mismo padre divino. Sin embargo, dicha fraternidad no cuestionó las relaciones políticas entre los individuos: "Al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios" (Lc. 20, 25; Mt. 22,10; Mc. 12,17).

En cambio, durante la Revolución francesa, la fraternidad adquirió un significado claramente político. Los revolucionarios franceses pensaron que la

fraternidad debía llegar también a la ciudad terrenal y utilizaron esa idea, junto a la libertad y la igualdad, para repensar la política y sus instituciones. En efecto, en la Francia revolucionaria de finales del siglo XVIII, la fraternidad se institucionalizó, dejó de entenderse solo como una virtud de los individuos y pasó a ser sobre todo una virtud de las instituciones. El Estado recibió el encargo de liberar a los individuos de las tutelas de todo tipo a que estaban sometidos en el Antiguo Régimen, y lo hizo institucionalizando la fraternidad, "un principio que desenmascara en la igualdad de derecho una desigualdad de hecho y le confiere una promesa de corrección" (Ozouf, 1989: 599).

El concepto de fraternidad se liberó así de sus acepciones cristianas moralizantes (Schieber, 1972: 559) y se trasformó en un ideal político emancipador. "En las calles de París de 1789, el viejo eslogan cristiano del amor fraternal al prójimo se transforma en el anhelo político por un tipo de fraternidad que disolvería todas las hermandades clericales de la Europa premoderna y que derribaría los altares" (Brunkhorst, 2005: 59). En el periodo revolucionario francés, la fraternidad se identificó con la forma republicana de hacer política, es decir, con la democracia y el uso de las instituciones para evitar que nadie dominase a nadie, que nadie quedase excluido de los derechos políticos y sociales, según constata la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano de 1789, reproducida en el preámbulo de la primera Constitución francesa de 1791.

La fraternidad tuvo al menos dos funciones políticas durante el periodo revolucionario. Por una parte, se usó como garante de la estabilidad social frente a los profundos cambios que se estaban produciendo en la estructura social y política. Como dice, de nuevo, Mona Ozouf, "la fraternidad funciona como un conjuro frente a las amenazas de desunión y de estallido social" (Ozouf, 1989: 592). Esa función de estabilidad social sirvió para mantener unidos a los revolucionarios frente a los aristócratas y el resto de enemigos de la revolución que, a su vez, eran los enemigos de la patria, ya que la patria representaba el marco de la ciudadanía, el único marco político posible de la igualdad y la libertad para todos. Señala Alphonse Aulard, en su estudio de principios del siglo XX sobre el periodo revolucionario, que la fraternidad

sirvió para unir a los revolucionarios o patriotas: "[…] Fraternización entre patriotas y no nos apartemos de nuestro fuerte odio contra los aristócratas […] la fraternidad se debe concentrar durante la Revolución entre los patriotas que tienen un interés común. Los aristócratas no tienen patria, y nuestros enemigos no pueden ser nuestros hermanos" (Aulard, 1910: 26).

Esa función arengadora de la fraternidad en los discursos de los primeros revolucionarios dio lugar a que la historiografía la vinculara con el terror y la guillotina. Ahora bien, esa es una interpretación errónea de los hechos históricos. En esa época convulsa, se guillotinó a muchos traidores a la revolución, incluidos paradójicamente algunos de los teóricos inspiradores del Terror, como Robespierre y buena parte de sus partidarios, pero la asociación entre fraternidad y Terror se fraguó con posterioridad, con la victoria de la contrarrevolución. Los contrarrevolucionarios alimentaron la creencia de que el Gobierno jacobino había utilizado el ideal de fraternidad para aterrorizar y asesinar a quienes se opusieran a sus medidas sociales progresistas "*Sois mon frère, ou je te tue*" ("Sé mi hermano o te mato"). Sin embargo, aunque la época del Terror rojo, gobernada por los jacobinos entre septiembre de 1793 y la primavera de 1794, se saldó con numerosas ejecuciones, la mayor parte de ellas se produjeron en el último mes a manos del golpe de Termidor, protagonizado por los contrarrevolucionarios y cuyas principales víctimas fueron los jacobinos, lo que dio lugar al llamado Terror blanco. Los ajusticiamientos contra jacobinos y republicanos afines se prolongaron durante varios años, y la represión oficial siguió incluso después de la caída de Napoleón, con Luis XVIII en el trono, mucho tiempo después de que la fraternidad desapareciese del vocabulario y el imaginario político de la época.

Para entender la segunda función política de la fraternidad, durante el periodo revolucionario, hay que adentrarse en la interpretación jacobina de la fraternidad. En el Antiguo Régimen, el sistema social y jurídico dividía claramente a privilegiados y pueblo llano. Este, que agrupaba a "campesinos, criados, domésticos, trabajadores asalariados sometidos a un patrón, artesanos pobres, aprendices oficiales, mujeres, y todos quienes, para vivir, necesitaban depender de otro, pedirle permiso" (Domènech, 2004: 84-85),

vio en la fraternidad el mejor vínculo de unión entre sí, y descubrieron en la patria "un lugar imaginario y privilegiado de la libertad y la igualdad" (Borgetto, 1997: 23). La nación y la patria aparecen como una fuente original de fraternidad. La nación recuerda a la madre naturaleza que nutre a todos sus hijos por igual, mientras que la patria representa al padre protector que ofrece a su descendencia seguridad de todo tipo (personal, jurídica, social y económica), seguridad de la que carece por completo el pueblo llano en el Antiguo Régimen. Así pues, como hijos y ciudadanos de una misma nación, todos tienen idéntico derecho a alimentarse. Esta es una imagen nada despreciable en el siglo XVIII, en que "la miseria popular sigue siendo una realidad indiscutible" (Vovelle, 1981: 19) y el hambre acecha a la mayoría de la población si las cosechas no son abundantes o si los grandes terratenientes especulan con el precio del excedente de grano, como ocurrió en 1788, unos meses antes del estallido revolucionario (Vovelle, 1981: 22). Por su parte, como hijos y ciudadanos de una misma patria, los individuos deben ser iguales en los derechos fundamentales, tanto legales como sociales, incluido el primero de todos los derechos: el derecho a la existencia. "El primer objetivo de la sociedad, de acuerdo con Marat, fue *pan para todos*. El *derecho a la subsistencia*, que La Rochefoucauld-Liancourt había querido incluir en la Declaración de 1789, el *derecho a la existencia* exigido por Robespierre, el *derecho a vivir* defendido por Thuriot, la *preservación de la vida*, considerado el primero de todos los derechos humanos por Romme, la *igualdad de consumo,* proclamada por Harmand, todo ello se refiere a un principio que precede a todos los demás: que toda persona tiene derecho al alimento" (Gross, 1997: 64).

En ese contexto de hambre y miseria, pero dentro ya de los ideales ilustrados de libertad, igualdad y felicidad de finales de siglo, no hay que extrañarse de que la fraternidad, en su sentido más básico, es decir, la disponibilidad a compartir con los demás los bienes materiales primarios en beneficio de la comunidad, dejase de ser un simple principio moral y se convirtiese en una exigencia social y política a la altura de los otros principios ilustrados. En un discurso de las federaciones de 1790, se puede leer lo siguiente: "Vivamos como *hermanos*, tengamos una sola voluntad, la

del bien público [...] Pensemos sin cesar que somos *ciudadanos* y *hermanos*, hijos y soldados de la patria" (Borgetto, 1997: 24). Si somos ciudadanos de una misma patria, no debe haber privilegios entre nosotros, y la ayuda mutua no es un simple deber de compasión o caridad, sino de justicia. El vínculo entre patria y fraternidad es aquí eminentemente político, y no solo sentimental.

Ahora bien, no hay que confundirse. Los individuos no son ciudadanos porque sean hermanos o hijos naturales de una misma madre o nación y de un mismo padre o patria. Son hermanos, políticamente hablando, porque, al pertenecer a una nación y una patria, son ciudadanos. La patria ya no es la tierra de los padres, como en la antigua Grecia, sino el espacio privilegiado de la libertad y la igualdad. La patria presupone la ciudadanía. La fraternidad política no depende del hecho natural de compartir una madre (un origen territorial) y un padre (una identidad nacional o patria), sino del hecho político de compartir la ciudadanía que otorgan la nación y la patria. Por eso, cualquier ciudadano es libre, igual a los demás y tiene derechos y obligaciones de fraternidad con sus conciudadanos, sin importar su origen o procedencia (natural, territorial, étnico, cultural, lingüístico o de cualquier otro tipo). La fuente de obligación política de la fraternidad, esto es, lo que garantiza el reconocimiento y la realización de los derechos ciudadanos de libertad e igualdad, y lo que legitima que las instituciones puedan reclamar el cumplimiento de los deberes ciudadanos (incluidas las exigencias de la justicia social), es la condición política de ciudadanía. La fraternidad revolucionaria "no tiene otro origen ni otro fundamento que la realización de la idea democrática a través del derecho público revolucionario: todos son hermanos porque en la Patria todos son libres e iguales, y porque, formando una Nación, todos son igualmente soberanos" (Borgetto, 1993: 45).

La fraternidad política es también la base de los derechos humanos, tal como queda recogido en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789 y en la primera Constitución francesa de 1791, textos que afirman con claridad que "no hay que excluir a nadie" de los derechos básicos de los ciudadanos (Brunkhorst, 2005: 58). En esos textos, los derechos humanos se enuncian como derechos naturales de todo ser humano,

siguiendo la filosofía del derecho natural moderno que desde Vitoria y Grocio hasta Locke y Rousseau, entre otros, pretendía blindar los derechos inalienables de los individuos, fundamentalmente la libertad individual, frente a los abusos de la sociedad. En esas declaraciones iusnaturalistas, la libertad es un derecho inalienable, es decir, su protección debe llegar a todos los individuos (lo cual es incompatible con la esclavitud y el colonialismo que Francia y Gran Bretaña defendían en América) y no se puede intercambiar por otros bienes humanos, como comida o trabajo (lo cual es incompatible con la servidumbre feudal propia del Antiguo Régimen). El ser humano ha nacido para ser libre. La idea de una libertad igual e inalienable para cada individuo es absolutamente revolucionaria en la época y despierta un sinfín de recelos en los defensores de la servidumbre europea y del capitalismo esclavista transatlántico (Gauthier, 2014 y 2007). En las declaraciones iusnaturalistas sobre derechos humanos que se producen en la Francia revolucionaria, la fraternidad aparece como uno de los principios que justifican tales derechos, y lo hace con clara vocación universalista y cosmopolita (Belissa, 1998). Esos textos recogen la idea de que hay que tratar a todos los seres humanos como a ciudadanos iguales y, en el caso de que aún no sean ciudadanos, como si pudiesen serlo en el futuro, precisamente por la condición de fraternidad universal asociada a la idea de una humanidad común.

Robespierre y los Montañeses, en la época jacobina, adoptaron definitivamente el ideal político de la fraternidad como emancipación y lo incorporaron visual y conceptualmente al ideal revolucionario. Visualmente, porque la primera vez que aparece la palabra fraternidad formando parte de una institución pública es en la vestimenta de la guardia nacional francesa, junto a las palabras libertad e igualdad. En el discurso de Robespierre del 5 de diciembre de 1790 sobre la organización de la guardia nacional, se lee lo siguiente: "Ellos llevarán en su pecho estos nombres grabados: *Libertad, Igualdad, Fraternidad*. Esos mismos nombres serán inscritos en sus banderas, que llevarán los tres colores de la nación" (Borgetto, 1997, 32). Conceptualmente, en ese momento la fraternidad se concibe definitivamente como derecho y exigencia de que la libertad sea una realidad que llegue a todos. La fraternidad es "la realización de la libertad política de todos los

ciudadanos […] un medio para establecer la igual libertad política" (Brunkhorst, 2005: 59). La emancipación significa liberación de cualquier tutela jurídica, social o económica. De este modo, "la mayoría de los revolucionarios concibieron la fraternidad como una fraternidad política *resultante* de la libertad y de la igualdad, lo más natural y lo más lógico" (Borgetto, 1997: 33). Y aunque, al principio, la fraternidad se piensa para los ciudadanos de un mismo país, pronto se asume que "la fraternidad tiene vocación plena de abrazar a todos los que, *franceses pero también extranjeros*, luchan por el advenimiento o el mantenimiento de la libertad y la igualdad" (Borgetto, 1997: 34). La fraternidad se vuelve cosmopolita. En los años 1792 y 1793, no faltan las proclamas de la República a favor de extender la "fraternidad y la seguridad a todos los pueblos que quieran recuperar su libertad" (decreto de 19 de noviembre de 1792) y de reconocer que "los principios de libertad, igualdad y fraternidad deben unir a todos los hombres […] y nadie sufrirá nunca ni servidumbre ni esclavitud" (proyecto de Constitución de 1793 dirigida por Durand-Maillane).

Así entendida, la fraternidad o igualdad fraternal no es un acto de caridad o un mero deber moral, como en el pasado, sino una obligación política, un principio de justicia, un "deber sagrado", como recoge el artículo 21 de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1793, incorporada como preámbulo a la Constitución de ese mismo año: "La asistencia social es un deber sagrado. La sociedad debe asegurar la subsistencia de los ciudadanos desprotegidos, ya sea procurándoles un trabajo, ya sea asegurando los medios de existencia a los que no estén en condiciones de trabajar". En definitiva, la igualdad fraternal es un derecho recogido en la "primera de las leyes sociales", según Robespierre, que no es otra que "la garantía de los medios de la existencia para todos los miembros de la sociedad" (Gross, 1997: 69).

El derecho a una igualdad fraternal se transforma en multitud de políticas. Así, durante la etapa jacobina en el poder, se abole la esclavitud, se fija un precio máximo para los alimentos de primera necesidad, se suprimen derechos feudales abusivos, se restituyen bienes comunales que habían sido usurpados por los aristócratas, se distribuye alimento entre los campesinos

pobres, se dividen a partes iguales las herencias sin importar el sexo de los hijos y si habían sido concebidos dentro o fuera del matrimonio, se pone en marcha la fiscalidad progresiva y se instaura la obligación y la gratuidad de la escolarización (Gauthier, 2005). Las constituciones de 3 de septiembre de 1791 y de 24 de junio de 1793 contienen también manifestaciones tangibles del principio político de fraternidad ligado a la justicia social, garantizando el derecho a la subsistencia a través del trabajo, el derecho a la seguridad social para los más necesitados y el derecho a la instrucción pública común (Canivet, 2011: 5).

Todos esos derechos, generadores de una obligación legal por parte de las instituciones, se justificaron en nombre de la fraternidad y obtuvieron un gran acuerdo entre los revolucionarios franceses, de un flanco y otro de la Asamblea. Ese amplio acuerdo se tradujo, por ejemplo, en la necesidad de aprobar una fiscalidad progresiva que sustituyera a la fiscalidad arbitraria del Antiguo Régimen y que obligase a contribuir a todos los ciudadanos, sin exclusión ni privilegios, en función de la renta y el patrimonio, dejando exentas las rentas más bajas. La fiscalidad se consideró justa si con ella disminuían las grandes desigualdades sociales y económicas y se garantizaba el derecho de existencia, pero sin eliminar el derecho de propiedad y sin limitar la libertad económica. Fiscalidad, sí; confiscación, no. El propio Condorcet, decantado políticamente a la derecha, defendió la fiscalidad progresiva con el objetivo de garantizar la subsistencia de todos los ciudadanos, pero sin frenar el comercio y la industria. Y Ramel-Nogaret, ministro de finanzas durante el Directorio, propuso lo siguiente: "En relación con conseguir una mejor proporción en la distribución de las cargas, cada ciudadano tiene que contribuir de acuerdo a sus capacidades, estableciéndose una fiscalidad graduada y progresiva sobre el lujo, la riqueza transferible y la tierra" (Gross, 1997: 125). No se trataba de acabar con la desigualdad económica, ni de abolir la propiedad privada ni de crear una igualdad absoluta, sino de garantizar que los pobres pudiesen subsistir con dignidad y que la acumulación y concentración de capital no pusiese en peligro la libertad de los más pobres, es decir, su capacidad para ser dueños de sí mismos, para no ser sometidos o dominados por los demás, para evitar,

en definitiva, cualquier tipo de despotismo (proveniente del Estado o del poder económico).

Así pues, la idea de una fraternidad fiscal (o justicia fiscal) "en proporción a las capacidades" no dividió a los parlamentarios revolucionarios. Lo que despertó un verdadero recelo en el flanco girondino fue la idea jacobina de que la propiedad es, por encima de todo, un medio para alcanzar ese fin, que cualquier cosa que fuese esencial para preservar la vida "era propiedad común de la sociedad en su conjunto", y que "solo el excedente" podía ser considerado una propiedad individual legítima. Esa idea, aunque no cuestionaba la legitimidad de la propiedad privada, permitía su incautación pública en caso de necesidad, tal como la entendían los jacobinos (en caso de hambre y miseria generalizada), una medida de política social y económica que los liberales no estaban dispuestos a aceptar. Ese debate concluyó con la victoria de las tesis girondinas el 8 de diciembre de 1792, en que el control público del precio y la distribución del grano fueron suprimidos en nombre de la libertad de comercio, permitiendo a los propietarios privados del grano su almacenamiento con la intención de especular con el precio mientras la gente se moría de hambre en las calles (Gross, 1997: 70-71).

La novedad histórica de Robespierre y los jacobinos fue "dar una sustancia económica al concepto político abstracto de una fraternidad universal" (Gross, 1997: 40). En efecto, la fraternidad surge como un necesario principio conciliador entre la libertad y la igualdad, entre los excesos de un individualismo incontrolado, que solo ayuda a los fuertes a expensas de los débiles, y el colectivismo homogeneizador que, en su afán de igualar, acaba sacrificando la libertad individual. La fraternidad revolucionaria muestra que libertad e igualdad pueden ser compatibles si, protegiendo la libertad individual, *antes* queda bien protegido el derecho a la existencia, el derecho a que todos reciban los beneficios básicos que produce la sociedad. Hoy asociamos ese derecho a llevar una vida digna. En el lenguaje de la Revolución francesa, se trataba del derecho a la *felicidad de todos*, tal como se recoge en el preámbulo de la Declaración de 1789, o de la *felicidad común*, según declara la Constitución de 1793. El derecho a la existencia precede al derecho a la realización de las legítimas y diferenciadas

ambiciones personales. Eso es lo que significó la fraternidad revolucionaria en términos políticos.

## LA FRATERNIDAD RECONVERTIDA EN SOLIDARIDAD

Tras el triunfo liberal de la revolución en Francia, hay que esperar a 1848 a que la fraternidad aparezca de nuevo en el ámbito institucional. Durante los años del Directorio, con el que concluye la Revolución francesa, y en los años posteriores, incluida la época napoleónica y la Restauración de la monarquía hasta la derrota de Luis Felipe I en 1848, la fraternidad entra en un periodo de progresiva desaparición del escenario político. Las referencias a la fraternidad la devuelven al mundo religioso del que se había independizado a finales del siglo XVIII, es decir, al ámbito del amor cristiano y de la caridad, aunque no faltan los matices progresistas. Los reformadores sociales de la primera mitad del siglo XIX ven en la fraternidad cristiana una vía para mejorar las condiciones de vida de la gente. Autores como Saint-Simon, Cabet y, sobre todo, Louis Blanc (en su *Cathecisme des socialistes*, de 1849) "presentan el Evangelio como la fuente y el modelo de la sociedad socialista, llegando todos ellos a una misma conclusión: los hombres son y se deben conducir como *hermanos* en relación los unos con los otros" (Borgetto, 1997: 49). La fraternidad de origen cristiano se invoca con el objetivo de superar el conflicto social, de llegar a una sociedad en que los individuos, si no se aman, al menos se respeten mutuamente, en contraposición a las nuevas ideas comunistas que asumen que el conflicto es precisamente la fuente de la transformación social y económica. En medio del conflicto social, el amor cristiano que anuncia la reconciliación social es visto, por el comunismo, como una trampa más del poder establecido en connivencia con la Iglesia. En efecto, Marx, refiriéndose a la Revolución francesa, declara que "la frase que corresponde a esta imaginaria abolición de las relaciones de clase era la *fraternité*, la confraternización y la fraternidad universales. Esta idílica abstracción de los antagonismos de clase, esta conciliación sentimental de los

intereses de clase contradictorios, esto de elevarse en alas de la fantasía por encima de la lucha de clases [...]" (Marx, 1985: 116). Y, un poco más abajo, Marx insiste: "La *fraternité*, la hermandad de las clases antagonistas, una de las cuales explota a la otra [...] tiene como verdadera, auténtica y prosaica expresión la *guerra civil*, la guerra civil bajo su forma más espantosa, la guerra entre el trabajo y el capital" (Marx, 1985: 130).

Para los reformadores socialistas cristianos como Blanc, el sentimiento de fraternidad tiene, por el contrario, la misión de evitar, por una parte, los excesos individualistas y egoístas de la libertad y, por otra, los excesos opresores y homogeneizadores de la igualdad. Ese es el espíritu reformista que lleva a reponer la trilogía libertad-igualdad-fraternidad en la Revolución de 1848, siendo adoptada, a partir de ese momento, como la divisa oficial de la República francesa, divisa que perdura hoy. Ahora bien, con esa reposición se ha perdido el carácter emancipador de la fraternidad revolucionaria y, poco a poco, la fraternidad se va a volver cada vez más asistencial hasta su completa transmutación en la concepción moderna de la solidaridad.

Los reformistas sociales de 1848 aseguran que "la fraternidad consiste en el derecho de cada uno a la protección de todos" (Borgetto, 1997: 68). Por su parte, el preámbulo de la Constitución del 4 de noviembre de 1848 reconoce, en su artículo VIII, que los deberes de la República hacia sus ciudadanos incluyen "una asistencia fraternal, el aseguramiento de la existencia de los ciudadanos más necesitados, ya sea procurándoles trabajo dentro de los límites de sus recursos, ya sea dándoles, en ausencia de apoyo familiar, el socorro necesario a los que no pueden trabajar" (Canivet, 2011: 5). No obstante, la proclamación de esos derechos recibió la oposición de la mayoría conservadora de la Asamblea Nacional francesa, no porque no aceptasen su legitimidad, sino porque insistieron, y así lo hicieron constar en el texto constitucional, en que su realización tenía el límite de los recursos públicos disponibles, un límite que venía marcado por el carácter inviolable de la libertad económica y la propiedad privada.

En efecto, la ambiciosa propuesta jacobina de asegurar, por ley, la subsistencia y la independencia a todos los ciudadanos (y al conjunto de los seres humanos si extendemos el ideal de fraternidad a la humanidad, según el

espíritu de los derechos humanos) se redujo, en la Revolución de 1848, a la proclamación formal de los derechos sociales como derechos de ciudadanía y a la esperanza de que, con el tiempo, el sentimiento de fraternidad animase a los más ricos a compartir sus riquezas por el bien de la sociedad y cumplir así, finalmente, con el objetivo de la igualdad fraterna. En 1848, la fraternidad abandonó el terreno de la obligación política e institucional y volvió al ámbito de la privacidad, del sentimiento moral y la caridad. No obstante, el ideal de fraternidad no se desvinculó totalmente de la política, ya que permaneció unido, aunque solo fuese formalmente, a la necesidad de extender los derechos de ciudadanía a los derechos sociales y económicos. Dicha extensión cristalizará definitivamente, ya iniciado el siglo XX, en la segunda generación de derechos, tal como lo explica T. H. Marshall en su conocido ensayo de 1950 *Ciudadanía y clase social*.

A finales del siglo XIX, el movimiento político *solidarista* francés, encabezado por Léon Bourgeois, enarboló la bandera de la solidaridad para superar los conflictos entre la libertad y la igualdad de los ciudadanos. En su obra de 1895, *Solidarité*, Bourgeois define a esta como "la responsabilidad mutua que se establece entre dos o más personas", y añade que no se trata de una simple variante del tercer término de la divisa republicana, la fraternidad, sino de su "sustituta". En esa época, el concepto de solidaridad ofrecía algunas ventajas políticas respecto a la fraternidad. En primer lugar, en la solidaridad no resonaba la voz del cristianismo, lo cual resultaba bastante seductor para un movimiento político socialista que, tras el paso del marxismo, se iba a identificar claramente con el laicismo. En segundo lugar, la solidaridad era una palabra con connotaciones republicanas, puesto que su origen se remonta al derecho romano, en que la solidaridad era la obligación colegiada de hacerse cargo de las deudas de los demás. En tercer lugar, la solidaridad era un término que aparecía ligado a la ciencia, concretamente a la biología y la sociología, y describía el comportamiento natural de las especies sociales.

El sociólogo Émile Durkheim había popularizado, por esas fechas, la idea de que la solidaridad explica la cooperación social en especies como el ser humano. De modo que la solidaridad no es una norma propuesta en el vacío,

sino un hecho que la ciencia ha descubierto y que la política solamente tiene que apoyar y reflejar normativamente como algo natural y no, por tanto, como una imposición que violenta la naturaleza de la sociedad. En el imaginario del *cientifismo* de la época, la ciencia corrobora que la cooperación no es una opción moral, sino una necesidad social. El prestigio de la ciencia a finales del siglo XIX y la atractiva fuerza moral de la idea de solidaridad refuerzan claramente la propuesta *solidarista*. También hay que tener presente que la solidaridad ha sido uno de los valores ampliamente difundidos por el comunismo, muy presente en las ideas de izquierda de finales del siglo XIX, que utiliza la solidaridad o camaradería entre los miembros de la clase obrera como uno de sus estandartes ("¡Proletarios de todo el mundo: uníos!", se puede leer al final del *Manifiesto Comunista* de Marx y Engels). La solidaridad sindical, simbolizada en el sindicato polaco Solidarnosc, tiene aquí su fuente.

Así pues, la solidaridad se muestra como un antídoto natural al egoísmo también natural del ser humano y, por ese motivo, como un argumento de fuerte peso político para contrarrestar a los defensores de la libertad individual a ultranza. Eso permite a los *solidaristas* volver a la carga con "la intervención del Estado en los fenómenos de la vida económica" y con garantizar "el derecho a la existencia" como un "principio anterior a la libertad humana". En el ideario político del *solidarismo*, el Estado tiene que intervenir para restaurar el equilibrio natural de la cooperación social que el exceso de egoísmo que acompaña a la libertad ilimitada del individuo pone en constante peligro.

El Estado de bienestar desarrollado a partir de la segunda mitad del siglo XX, sobre todo en Europa occidental, es el heredero de esa concepción *solidarista* de la política que tuvo su origen en la fraternidad política de la Revolución francesa. El conjunto de derechos sociales y económicos que se consolidan en el siglo XX tiene aquella fuente. El derecho a la educación, al trabajo, a la jubilación, a la sanidad, al subsidio de desempleo, etcétera, no son simples apelaciones a los sentimientos morales de fraternidad y solidaridad, sino derechos de la ciudadanía.

Por tanto, la crítica que afirma que la fraternidad es un concepto imposible

de trasladar al derecho tiene poco crédito si observamos el papel constitucional y legislativo de la fraternidad durante la Revolución francesa, la Revolución de 1848 y el desarrollo de los derechos sociales y económicos en el siglo XX. Es cierto que no es fácil leer en los textos jurídicos que la fraternidad sea, por sí misma, un derecho, como lo son la libertad y la igualdad, pero la fraternidad está indiscutiblemente ligada al trasfondo legitimador y fundador de los derechos y obligaciones legales. No tiene sentido preguntarse si el derecho puede instaurar la fraternidad o el amor, como no tiene sentido esperar que el derecho, puesto que proclama la igualdad, sea capaz de eliminar todas las desigualdades de hecho, o que, puesto que organiza la libertad, sea capaz de eliminar todas las circunstancias sociales, físicas, afectivas y psicológicas que impiden a los seres humanos ser efectivamente libres. No se trata de saber si la fraternidad se puede decretar, sino si puede constituir un principio fundamental susceptible de inspirar al derecho o a la política, si puede dar lugar a ciertas traducciones jurídicas concretas vinculantes. En este sentido, lo que realmente importa al derecho es si la fraternidad es un principio capaz de motivar al legislador y de producir, como hacen los principios de libertad y de igualdad, las normas aplicables a la sociedad y, por tanto, si funciona como un verdadero principio jurídico o un verdadero fundamento de derecho (Borgetto, 1993).

La solidaridad cumple con los objetivos de la fraternidad asistencial, esto es, con la protección de los más vulnerables de la sociedad (niños, enfermos, viejos y desempleados) que no son capaces de obtener ingresos por su propio trabajo. Sin embargo, con la solidaridad moderna, se pierde el papel emancipador de la fraternidad, el derecho de todo ciudadano a ser libre del dominio de los demás, un dominio ejercido a través de la desigualdad de poder, incluido el poder de ser o no ser solidario. El Estado de bienestar recoge el carácter asistencial de la fraternidad, transformado ahora en el ideario de la solidaridad, con el fin de paliar la desigualdad excesiva que padecen los perdedores en el juego del capitalismo, de minimizar la cara agria de un sistema económico despiadado con los que pierden sus oportunidades de éxito social y económico. De este modo, el principio de

solidaridad suaviza el temor y la miseria que el capitalismo produce inevitablemente, pero ese fin asistencial está ya muy lejos del objetivo emancipador que la fraternidad revolucionaria también tuvo, según el cual el derecho de existencia no se inspira en la compasión, sino en el principio moral de que la libertad, la igualdad y la felicidad (entendida esta, en la Ilustración, como la capacidad de disfrutar de los beneficios materiales básicos que permiten llevar una vida digna) son derechos naturales e inalienables, es decir, que su origen y su disfrute no dependen de la elección y la responsabilidad de los individuos. Estos han nacido libres e iguales, y esa condición no se pierde en ningún momento de la vida. Los derechos a la libertad, a la igualdad y a la fraternidad preceden al ordenamiento democrático, son su fundamento; no se pueden conculcar por voluntad de los ciudadanos, ya que son su condición de posibilidad. Las ventajas sociales y económicas de algunos individuos están justificadas tan solo si, con ellas, todos salen beneficiados, empezando por los más desafortunados, según recoge a finales del siglo XX el principio rawlsiano de diferencia, haciéndose así eco de la vieja fraternidad emancipadora de la Revolución francesa.

La disociación entre fraternidad emancipadora y solidaridad vive hoy un episodio nuevo y descorazonador para el ideal ilustrado de la fraternidad: la interpretación contractual de la solidaridad, que consiste en que los individuos deben comportarse según una "lógica de la contrapartida" (Castel y Duveaux, 2013: 7) a fin de merecer los recursos de los que pueden ser beneficiarios a través de la solidaridad. Así, la solidaridad deja de ser un derecho incondicional, un aseguramiento colectivo garantizado sin condiciones por el Estado bajo la forma de los derechos, y pasa a ser un premio que se ganan solo los que lo merecen, bien porque están dispuestos a aceptar cualquier tipo de trabajo precario, bien porque, no pudiendo trabajar de ningún modo, demuestran, no obstante, con su actitud y comportamiento, que no abusan de la confianza del financiador de la solidaridad. La responsabilidad por la política de solidaridad ya no es pública, sino que se traslada, en último término, al receptor. El mérito del individuo ha sustituido a sus derechos como ciudadano. En la concepción ilustrada o republicana de la solidaridad, de la fraternidad política asistencial, la ayuda al ciudadano

que la necesita es una forma de ayudar también a la comunidad, de autoayuda comunitaria, donde la comunidad sale reforzada. La protección social se erige sobre un edificio de derechos. Sin embargo, en la concepción liberal o compasiva de la solidaridad, la ayuda al necesitado es un mérito personal, un privilegio que el individuo debe ganarse a través de su propia responsabilidad.

Recapitulemos. Hemos visto que, en la Grecia clásica, la ayuda y el respeto mutuos entre ciudadanos iguales fue una condición de la ciudadanía y el buen gobierno de la ciudad. Los griegos extendieron la amistad o *philía* a las relaciones ciudadanas convencidos de que las leyes no son suficientes para construir una ciudad justa y estable. La amistad cívica o ciudadana consiste en querer el bien del otro (ciudadano) porque sin él la ciudad, que es un bien común, no tiene sentido. El querer el bien de todos los ciudadanos por igual tiene un claro sentido comunitario, porque queriendo el bien de los demás se quiere el bien propio que, en cuanto al fin de la ciudad, es el mismo que el de los demás.

Por otra parte, la amistad cívica implica un fuerte sentido de igualdad política. No importa si el procedimiento de acceso a los poderes públicos es la mayoría democrática, los turnos o el gobierno de los mejores. Lo importante es que cualquier procedimiento respete la voluntad de cada uno de los ciudadanos. Todos deciden juntos e igualitariamente de qué forma se gestiona el poder, y juntos e igualitariamente se benefician de las ventajas que produce la vida en común.

Ahora bien, en la Atenas clásica, la amistad ciudadana se sustenta en un etnocentrismo sexista. Para los atenienses de la época de Pericles, la igualdad ciudadana proviene de la igualdad natural que comparten los hombres atenienses, hijos de atenienses. Las mujeres y los extranjeros no se consideran iguales por naturaleza a los hombres atenienses. Pueden darse diferentes tipos de amistad entre todos ellos (entre el marido y la esposa, entre el amo y el esclavo), pero no la amistad ciudadana o amistad perfecta —como la llama Aristóteles—, que solo se da entre iguales en la esfera política. Y esa igualdad política, en la que nadie es esclavo ni amo, solo es

posible porque los hombres atenienses se consideran a sí mismos iguales por naturaleza, hijos y hermanos entre sí de una tierra o madre común. La igualdad natural es la base de la amistad cívica y la igualdad política. Como es obvio, pese a que el igualitarismo político de la Grecia clásica es el embrión de las ideas modernas de libertad, igualdad y fraternidad, se trata de una concepción política excluyente porque está sustentada en la xenofobia y el sexismo.

La filosofía helenística rompe con el etnocentrismo de la Grecia de Pericles. El epicureísmo amplía el campo de la amistad política a todos los que se acercan al Jardín sin importar su origen, y el estoicismo pone las bases para universalizar los derechos humanos a todos los individuos dotados de racionalidad. En ese nuevo contexto, el cristianismo lanza una idea revolucionaria: todos somos iguales porque todos somos hermanos. Esa idea, llamada por primera vez *fraternitas*, tiene tres características importantes: 1) todos los seres humanos son iguales a los ojos de Dios porque poseen un alma o espíritu de igual valor, sin importar las diferencias físicas o de origen (ser niño, mujer, extranjero, pobre, lisiado, musulmán…); 2) la igualdad espiritual es compatible con todo tipo de desigualdades políticas, sociales y económicas, y 3) puesto que la fraternidad consiste en ser hermanos en Cristo, la figura paterna de Dios es indispensable para pensar la fraternidad, lo que impide a los hermanos ser y sentirse libres respecto de la autoridad externa. Esas tres características universalizan la fraternidad, que ahora llega, efectivamente, a todos los seres humanos, pero la despolitizan y la hacen depender de un poder externo y autoritario. En el cristianismo, la fraternidad no se traduce en igualdad política, puesto que la igualdad cristiana responde solamente ante Dios, no ante los hombres o la ciudad terrenal. La obligación cristiana de ser fraterno es una mera exhortación a los creyentes a cumplir con los deseos de Dios, o con la propia conciencia, no con las obligaciones y los derechos que emanan de los hombres o los ciudadanos igualmente libres.

Esto último es lo que cambia con la *fraternité* durante la Revolución francesa. Los jacobinos secularizan la fraternidad. Retirándole su envoltorio religioso, pero manteniendo su carácter universalista, la trasladan del ámbito

del espíritu al ámbito de las necesidades físicas y sociales. El objetivo del individuo no es ya su salvación en la vida eterna, sino su existencia libre y digna en la vida terrenal. La fraternidad se vuelve política porque lo que une a los ciudadanos como hermanos[2] es su pertenencia a una comunidad política: la nación, la patria. En este punto, la fraternidad revolucionaria podría identificarse con el nacionalismo y ser, de nuevo, excluyente. Pero no ocurre así durante la revolución. La razón es que la nación y la patria no ejercen el papel de entes autoritarios y externos al individuo. La patria es el espacio público en el que se encuentran las voluntades de los ciudadanos que no quieren obedecer a ninguna autoridad que no emane de su propia voluntad. La patria es la *volonté général* de la que habló Rousseau y tiene la capacidad de incluir potencialmente a todos, a condición de que los súbditos o ciudadanos conserven la simetría de poder que otorga la igual libertad natural que todos tienen para gobernarse y beneficiarse del gobierno. La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1791 no distingue entre ciudadanos y seres humanos. Todo ser humano es naturalmente libre y, por tanto, toda condición ciudadana debe fundamentarse en esa idea, con independencia de las diferencias físicas y de origen entre los individuos y de la diversidad de culturas y tradiciones.

Pero ¿de dónde proviene la idea de que todos somos igualmente libres? De la convicción de que todos los seres humanos hemos nacido libres. La Declaración de Independencia de los Estados Unidos de Norteamérica y la Revolución francesa comparten esa misma idea. Y la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948 lo refrenda en su artículo primero. La igualdad natural que sustenta a la igualdad política ya no se basa en la etnia y el género, ni en la posesión de un alma, sino en la libertad natural e inalienable. La libertad natural hermana a todos los seres humanos y, por tanto, las leyes deben prescribir la igualdad social y política que se deriva de esa fraternidad. La libertad natural es la base de los derechos humanos, de modo que cualquier legislador debe respetar el derecho a la libertad inalienable de todos y cada uno de sus súbditos. Lo contrario a la fraternidad política es el abuso de poder, provenga de donde provenga, ya sea de las leyes injustas, de las relaciones sociales discriminatorias o de las grandes

desigualdades económicas.

Con el golpe de Termidor se entierra la fraternidad revolucionaria y, a lo largo de los siglos XIX y XX, se desarrolla en Europa una versión recortada de la fraternidad que recupera su carácter asistencial, pero olvida su impronta emancipadora: la moderna solidaridad. La solidaridad ya no es emancipadora porque no fundamenta la fraternidad en la igual libertad inalienable del hombre y del ciudadano, sino en la necesidad natural que tienen los individuos por cooperar. La cooperación es una necesidad humana y, puesto que obliga a todos, nadie debe quedar excluido de las cargas y los beneficios de dicha cooperación. La pobreza, la miseria, la marginación, la exclusión social son formas degeneradas de la convivencia que una sociedad sana debe evitar. Aquí, el lenguaje de la biología y la sociología antecede al de la ética y la política. Pero si sustituimos lo sano por lo justo, ponemos las bases de una propuesta política basada en la solidaridad, como hizo el *solidarismo* francés de Léon Bourgeois a finales del siglo XIX y el Estado de bienestar a partir del final de la Segunda Guerra Mundial.

Ahora bien, la solidaridad, desentendida del rol emancipador que tiene históricamente la fraternidad política, queda a expensas de las consideraciones contingentes sobre la utilidad social de los individuos. Si una sociedad particular cree que algunos de sus miembros son o se han convertido en unos parásitos sociales, prescindibles desde el punto de vista de la cooperación, nada impide que se les retire el acceso a los beneficios de la solidaridad. En ese caso, esta pierde su condición de derecho y vuelve a su viejo y humillante modo de beneficencia y caridad.

CAPÍTULO 2

# CONFRATERNIDAD SIN FRATERNIDAD

## LA METÁFORA FAMILIAR DE LA FRATERNIDAD

La fraternidad (del latín *fraternitas*) remite etimológicamente a la relación de parentesco y afecto entre los hermanos (*frater*, *fratris*). En las lenguas románicas, se mantiene la raíz latina para referirse a los hermanos que forman parte de la unidad familiar (*frère* —en francés—, *fratello* —en italiano—, *frade* —en portugués—). Esa misma raíz latina nombra a las hermandades que, aunque no estén unidas por lazos de sangre, se fundamentan en una fuerte relación de afecto e igualdad entre sus miembros. Los *frailes*, por ejemplo, pertenecen a las hermandades religiosas u órdenes mendicantes surgidas en el siglo XIII que predican el abandono de las riquezas materiales y el abrazo al evangelio cristiano. La idea cristiana de hermandad está muy enraizada en el significado antiguo de la fraternidad. Gracias a ella, la fraternidad ha podido superar los vínculos locales de las comunidades de hecho[3].

Además de los frailes, organizaciones sin adscripciones religiosas también utilizan el vocablo fraternidad para acentuar la relación estrecha de intereses y filiación entre sus miembros. Así ocurre con las fraternidades universitarias, sobre todo en América del Norte, las logias masónicas, los sindicatos de trabajadores y las corporaciones profesionales. Los miembros de esas *fraternidades* se suelen llamar entre sí cofrades, hermanos, camaradas, estableciéndose entre ellos un vínculo de lealtad y pertenencia a la organización que se presupone fuerte. Todas esas organizaciones contienen

formas institucionales de confraternización que, como enseguida veremos, conviene no confundir con la fraternidad como ideal político.

Ya se ha dicho que el ideal político de fraternidad alcanza su máxima expresión en la Francia revolucionaria de finales del siglo XVIII. Los revolucionarios franceses utilizan la metáfora familiar de la fraternidad para pensar las nuevas relacionas sociales y políticas posteriores a la época feudal. No hay que extrañarse de que, en dicha época, la metáfora familiar resultase muy útil para proyectar un nuevo ideal político. En el Antiguo Régimen, la mayoría de la población pertenecía a las llamadas "clases domésticas", personas que dependían de otras para su existencia (la palabra doméstico viene del latín *domus*, que se refiere a la casa familiar en la Antigua Roma a la que pertenece la clase alta y en la que se establecen relaciones de *dominación* entre el señor de la casa y los sirvientes). En el grueso de población de las clases domésticas se encontraban los campesinos, que "en 1789 representaban el 85 por ciento de la población francesa" (Vovelle, 2000: 11) y dependían "para su subsistencia" del señor de las tierras. Este actuaba con sus propiedades, incluidos los campesinos, como un *pater familias*, imponiendo la *loi de famille* descrita por Montesquieu en su *Del Espíritu de las Leye*s (1748) y que el jurista francés define como "la ley del amo" (Montesquieu, 1987: 166). Además de los campesinos, a las clases domésticas pertenecían "los jornaleros, los obreros, los lacayos, los criados, los oficiales, los aprendices y un sinfín de pequeños artesanos y mercaderes completamente dependientes de los gastos y favores de la Corte y de los caprichosos fastos de la nobleza y el alto clero: botoneros, plateros, silleros, calceteros, tundidores, carpinteros, freneros, maestros de coches, herreros, espaderos, sastres, jubeteros, alfareros, guarnicioneros, cordoneros, doradores, etc." (Domènech, 2004: 74). Todos ellos aglutinaban al conjunto del pueblo llano del viejo régimen europeo, y vivían y trabajaban sometidos, o bien a la ley de familia del señor al que servían y pertenecían, o bien incardinados en una vida civil presidida por una gran variedad de formas de dominación y de dependencia de terceros. Les unía la exclusión de la vida civil propiamente dicha, es decir, de la vida pública en la que no era necesario pedir permiso a sus protectores para sobrevivir. Todos esos

*misérables* que tan bien retrató Víctor Hugo en su novela homónima de 1862 se sentían unidos en su dependencia y sometimiento al paternalismo de los señores, el alto clero y la Corte.

Así pues, la irrupción de la metáfora familiar de la fraternidad en la Francia de finales del siglo XVIII prometió a las clases domésticas (que pronto pasarán a llamarse populares, porque se verán a sí mismas como el pueblo) una emancipación de la tutela paterna, de la minoría de edad civil y política en la que vivían en el Antiguo Régimen hasta alcanzar la igualdad y la libertad que solo se puede disfrutar en una vida plenamente democrática, sin sometimientos ni dependencias políticas, jurídicas y sociales. La Ilustración hizo suya la aspiración civil y política del pueblo llano a la *mayoría de edad* —que es la expresión que utilizó Kant—, a la liberación de todas las sujeciones ejercidas con despotismo por los *pater familias* feudales. La emancipación revolucionaria hermanó a todas las clases domésticas en un anhelo ilusionante, como muestra la *Oda a la Alegría* de Schiller, escrita en 1776 ("*Alle Menschen werden Brüder*". "Y todos los seres humanos serán hermanos"), que, poco después, Beethoven popularizó en su cuarto movimiento de la *Sinfonía nº 9* (empezada en 1818 y concluida en 1824) y que la Unión Europea ha convertido en su propio himno a partir de 1972.

La fraternidad expresaba mejor que ninguna otra idea esa aspiración política y civil del pueblo llano a abandonar la vida civil subalterna y a disfrutar de la libertad y la igualdad prometidas por la Ilustración y la revolución. En el nuevo Estado revolucionario, todos serían igualmente libres, se eliminarían las tutelas y dependencias del régimen feudal. La historiadora de la Revolución francesa Mona Ozouf la llama fraternidad de *rébellion* (1997: 4362). En un contexto en que conceptos provenientes de la vida familiar como *minoría de edad*, *emancipación*, *ley de familia* o *dominación* adquieren una significación claramente política, resulta comprensible que otra metáfora familiar como la *fraternidad* se uniese al vocabulario político (ilustrado y revolucionario) de la época.

La fraternidad representó lo contrario al despotismo y la servidumbre. Desde un punto de vista revolucionario, significó el deseo y la reclamación de igualdad y libertad *para todos* porque todos somos *como* hermanos, iguales en

la gran familia que forma la comunidad civil y política. No más *pater familias*, no más señores déspotas. El pueblo llano, liberado de sus referentes paternalistas, se tiene que convertir en una comunidad de ciudadanos igualmente libres, en una comunidad políticamente fraterna, de hermanos ciudadanos. La fraternidad política se encarnó primero en la nación y la patria (otras metáforas familiares), pero pronto se transformó, por la lógica interna de la fraternidad como liberación de *todos* los individuos que vivían bajo el yugo de los distintos señores de la época, en una aspiración cosmopolita (Belissa, 1998), cuya principal expresión es la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano que nace y se elabora en esa época concreta de la historia y no en otra, antesala de la posterior Declaración Universal de los Derechos Humanos. Sin la idea política de la fraternidad revolucionaria no se puede entender el anhelo y la materialización de los derechos humanos.

Ahora bien, las posteriores interpretaciones de la fraternidad que han olvidado o ignorado ese origen igualitarista y emancipador insisten en que la metáfora familiar contiene serios problemas para trasladar las exigencias de la pequeña sociedad familiar al espacio de la gran sociedad civil. Son varias las objeciones que parten de esa hipótesis. Tres de ellas son especialmente comunes. La primera, y probablemente la más importante, atribuye a la fraternidad un vínculo irrompible con el paternalismo. La metáfora de la familia recuerda demasiado a las relaciones familiares tradicionales en las que un padre impone su voluntad a la esposa y los hijos, de modo que la fraternidad estaría unida al autoritarismo patriarcal y paterno-filial. En consecuencia —sigue la objeción— deberíamos abandonar el concepto de fraternidad política por estar contaminado de dicho autoritarismo. Ligada a esta crítica, una segunda objeción recalca el vínculo de la fraternidad con el sexismo, puesto que la fraternidad, siendo, como es, una metáfora familiar, no conseguiría desvincular completamente la política del patriarcado. Esta objeción recuerda que algunas fraternizaciones se han concebido históricamente reservadas a los hombres, como la masonería y el primer sindicalismo. La tercera crítica ahonda en los efectos del autoritarismo y la exclusión y afirma que la misma idea de fraternidad contiene el germen de la

violencia fratricida. Más abajo, me referiré a estas dos últimas objeciones. Antes, quiero comentar la objeción principal de que no podemos desvincular la metáfora de la fraternidad del autoritarismo paterno, de modo que la fraternidad se convertiría en una idea política en tensión constante con la libertad individual y la democracia.

Es habitual asociar la familia tradicional al autoritarismo paterno. Lo hemos visto con la *loi de famille* que Montesquieu cita en su principal libro de leyes, una ley impuesta por la costumbre feudal que daba poderes absolutos a los señores o *pater familias*, dentro de una concepción amplia de las relaciones familiares que incluía a las clases domésticas de todo tipo en el ámbito de la *familia* feudal. Y lo hemos comprobado también con la *fraternitas* cristiana, totalmente supeditada a la autoridad del Padre. Por esa razón, algunos autores prefieren introducir en política el concepto de amistad, mucho más protegido contra esa objeción que el de fraternidad (Derrida, 1994). Para Jacques Derrida, la amistad, a diferencia de lo que sugiere la palabra fraternidad, no depende de filiaciones naturales, del nacimiento, de ningún tipo de genealogía familiar o de alianzas de familia.

Sin embargo, existen otras visiones de la familia e, incluso, otros papeles asociados a la fraternidad dentro de la metáfora familiar que no se basan en el autoritarismo, sino en la igualdad y la democracia (Domènech, 2004: 16). En el primer capítulo, he recordado las palabras de Aspasia señalando el sentido político de la fraternidad al referirse a todo el pueblo de Atenas como "nosotros, y nuestros hermanos, nacidos todos de una sola madre, no nos consideramos esclavos ni amos los unos de los otros" (*Menéxeno*, 238e). Con esas palabras, Aspasia invoca un sentido político de la familia ligado a la igualdad ciudadana que no tiene que ver con la concepción privada y jerarquizada de la familia que Aristóteles describe en la *Política* (1252a-1260b).

Por otra parte, si dejamos de lado la familia amplia en sentido clásico y nos centramos en la familia nuclear de hoy día, también podemos distinguir un sentido paternalista y vertical de un sentido igualitario y horizontal. En esta segunda interpretación, las relaciones familiares no están presididas por la dependencia jerárquica, sino por una igual interdependencia, y la

dominación se sustituye por el afecto y el cuidado mutuos. Los derechos de la infancia, el derecho al divorcio y las leyes que condenan la violencia machista intrafamiliar son ejemplos de esa nueva concepción de la familia que suprime la dominación del *pater familias* por los derechos iguales de todos sus miembros. Con certeza, esos derechos igualitarios de las nuevas relaciones familiares son históricamente el reflejo de la igualdad política, y no al revés, pero también es cierto que no podemos asociar la institución familiar únicamente al autoritarismo sin tener en cuenta que la familia actual puede y debe ser una fuente de relaciones sociales no basadas en el despotismo y la sumisión.

Tampoco estamos obligados a asumir que lo que une a los hermanos es la sangre o el vínculo con el padre. La sangre no garantiza la filiación familiar, ni en el derecho ni en la vida cotidiana de las familias. Los hijos pueden ser adoptados o sobrevenidos. Además, la figura del padre es también prescindible, no es determinante para la familia. Siguiendo esa idea, Jean-Luc Nancy ha reconstruido el simbolismo del significado de la familia y, por derivación, de la fraternidad. "Hijos e hijas lo son menos por estar unidos por la sangre —*pater incertus*, como sostenía el derecho romano— que a través de la comunidad del cuidado materno —la *mater certissima*—" (Nancy, 2013: 120). El objetivo del cuidado materno, real o simbólico, no consiste en garantizar la identidad familiar (apellidando a los descendientes), sino en proporcionar los medios necesarios para que los hijos crezcan en buenas condiciones hasta que se valgan por sí mismos. El cuidado materno (lo realice quien lo realice) consiste en formar a un individuo autónomo, mientras que la figura legal del padre es la de la identificación social. Lo que realmente une a los hermanos no es el apellido, sino compartir una madre nutriente. Por tanto, la figura del padre es superflua para explicar la existencia de los hermanos. Estos se definen con seguridad por su relación con una misma madre cuidadora y no por el accidente de tener un padre u otro. Naturalmente, puede haber madres incapaces de cuidar a sus hijos, padres que van más allá de la función de proporcionar un apellido a su descendencia, y hermanos biológicos de padre y no de madre (y viceversa)[4], pero esas eventualidades no son la cuestión relevante para la fraternidad. Lo que cuenta en la metáfora

familiar de la fraternidad es que nada asegura la unidad de los hermanos más allá del alimento común.

Si interpretamos la familia como lo hace Nancy, la fraternidad otorga un modelo de comunidad trasladable al conjunto de la sociedad sin necesidad de vincularlo a una comunidad de origen, un ancestro común, un relato fundador —mítico o religioso— o cualquier otro tipo de sentido ontológico que, supuestamente, sea el fundamento de la fraternidad. La fraternidad puede representar así un horizonte para lo político cuya función principal es la de procurar buenas condiciones de subsistencia para todos sus miembros hasta el momento en que sean autónomos y, en la condición de igual autonomía, se puedan emancipar de sus progenitores y vivir juntos sin sumisiones de ningún tipo, al tiempo que se organizan social y políticamente para sostener la función materna que contribuye al mantenimiento del ciclo social de la vida.

Además de poderse desvincular del autoritarismo paterno, la metáfora familiar de la fraternidad se puede definir por oposición a él. Eso es lo que sucede en el contrato social. La teoría moderna del contractualismo que surge en el siglo XVII con Hobbes, Locke y Rousseau, y se extiende hasta nuestros días (con filósofos como Rawls y Nozick), se opone a la idea antigua de que la obligación y la autoridad políticas, así como la jerarquía y la desigualdad sociales, son hechos naturales. Para los teóricos del contrato social, la obligación política es un pacto convencional firmado por individuos originalmente libres e iguales, como afirma la Declaración Universal de Derechos Humanos. En la política del contrato social, los firmantes son los hijos emancipados del padre (o monarca) que *fraternalmente* se unen para derrocarlo y construir un nuevo modelo político sin tutelas de ningún tipo. Los contratantes son libres porque obedecen únicamente a las leyes que se dan a sí mismos a través de la voluntad general, según las palabras de Rousseau. El contrato está elaborado y firmado por hermanos, en fraternidad, y dicha fraternidad se define por oposición a la voluntad del padre común y represor. La fraternidad, o el hecho de que los individuos libres e iguales son hijos de un mismo padre déspota, es precisamente lo que les une contra él y lo que les impulsa a destituirlo e instaurar un nuevo orden social y político.

La fraternidad impulsa la desobediencia al padre. A través de ella, los individuos se descubren a sí mismos como libres e iguales. Sin fraternidad no podrían buscarse y encontrarse los unos a los otros y mirar en los ojos ajenos la libertad igual que cada uno anhela para sí mismo y, en consecuencia, el interés compartido por emanciparse. La libertad permite disponer de la propia vida sin sumisiones; la igualdad es el reconocimiento de que esa libertad debe ser la misma para todos, y la fraternidad es lo que une a los hermanos libres e iguales para luchar por su igual libertad. El contrato social es la consecuencia y el reflejo de los tres valores o principios. Además, la libertad y la igualdad por sí solas no dictan los deberes de la vida en común que se necesitan con el contrato ya en vigor. Ese papel lo cumple también la fraternidad, cuya tarea es construir un espacio público democrático sin ningún tipo de exclusión y presidido por la equidad en la distribución de las cargas y los beneficios de la sociedad.

Así pues, la metáfora familiar de la fraternidad expresa con claridad el significado político de la emancipación. Co-mo señala Véronique Munoz-Dardé, "hermanos y hermanas no tienden a compartirlo todo en un perfecto altruismo, ni están de acuerdo en el significado de la vida. Lo que tienden a hacer como hermanos y hermanas (al menos mientras viven juntos, con los padres) es examinar los principios y las normas de distribución que imponen los padres, y preocuparse de si aquellos son buenos y coherentes y de si estas son justas. En este sentido, la metáfora de la fraternidad sugiere una interrogación crítica, por parte de cada uno de los hermanos y hermanas, acerca de las normas y los principios que se les aplican, que es una analogía con el escrutinio de los principios de la legitimidad política y la justicia distributiva" (Munoz-Dardé, 1999: 89). La metáfora de la fraternidad expresa la necesidad de imaginar las leyes que los hermanos y hermanas se darían a sí mismos en el caso de que decidiesen no seguir las normas impuestas por el padre (el poder religioso, moral o político impuesto *desde arriba*) y, además, teniendo en cuenta las necesidades concretas de todos y cada uno de ellos. El resultado, según Munoz-Dardé, es la constitución de un *contrato fraternal*. En dicho contrato, las únicas obligaciones son las que están legitimadas por cada generación particular de hermanas y hermanos, sin exclusiones y en la que

todas y todos cuentan por igual. La metáfora de la fraternidad recuerda que la comunidad política no es una asociación completamente libre ni tampoco una comunidad de fines impuestos, sino una comunidad de individuos igualmente libres e interdependientes que deben acordar democráticamente y sin exclusiones unas leyes que respeten la voluntad y la singularidad de cada miembro de la comunidad.

## EL SEXO DE LA FRATERNIDAD

La fraternidad es una idea sospechosa de perpetuar el patriarcado debido a su carga etimológica, al origen masculino de la palabra latina *frater*, que parece vincular la fraternidad a la hermandad exclusiva entre hombres, dejando fuera a las mujeres (a las sores, del latín *soror*, hermanas). Hay numerosos ejemplos históricos de fraternidades masculinas, como los monasterios, la masonería clásica y las cofradías profesionales (Clawson, 1989). Las fraternidades masculinas ocupan históricamente el espacio público del poder, mientras que las hermandades femeninas, como los conventos o las asociaciones de mujeres, acostumbran a tener un papel residual en la vida pública. Esta constatación histórica, junto al origen etimológico de la palabra fraternidad, basta para muchas feministas para negar al concepto de fraternidad una proyección normativa universalista. En cambio, ideas como la solidaridad recogerían el contenido universalista rescatable de la fraternidad sin su supuesto machismo inherente.

Por contraste con las fraternidades, algunas feministas proponen la creación de sororidades, hermandades tan solo para mujeres. La sororidad, como concepto político, tendría la capacidad de hermanar a las mujeres en la conciencia de una lucha común contra la sociedad patriarcal. La sororidad no se limitaría a expresar los lazos afectivos entre las mujeres; también mantendría el espíritu emancipador de la fraternidad, pero aplicado exclusivamente a la liberación de las cadenas del patriarcado. Si la fraternidad une a los hermanos contra el padre déspota, la sororidad une a las hermanas contra el padre, los hermanos y los hijos varones déspotas.

Sin embargo, no todas las feministas están de acuerdo en reivindicar una concepción política de sororidad, ya que, si bien esta nueva palabra visibiliza la necesidad de cohesionar a las mujeres en un combate frente al poder masculino, contiene o presupone una falsa unidad de intereses entre las mujeres, como si estas no pudiesen ni debiesen de estar divididas por sus diferentes situaciones particulares. "La hermandad femenina sugiere que podemos forjar un vínculo profundo y duradero; entonces, cuando nuestras diferencias amenazan con que esto no se produzca, pueden generar una intensa derrota" (Phillips, 1988: 366).

Pero volvamos al sexo de la fraternidad. ¿Debemos abandonar toda referencia política a la fraternidad por su origen etimológico sexista?

Otras palabras imprescindibles de nuestro vocabulario ético y político también tienen un origen etimológico masculino. Virtud, por ejemplo, es un vocablo que proviene del latín *virtus*, el valor físico asociado a los hombres; de ahí que se relacione con el latín *vir*, que significa varón, virilidad, masculinidad. Ahora bien, no existe un clamor feminista para sustituir el concepto de virtud por otro menos cargado de un significado sexista con el argumento de que las mujeres están excluidas de la posibilidad de ser moralmente virtuosas. Conviene recordar que, en la antigua Roma, *vir* era una palabra reservada para nombrar a los hombres libres, que no eran propiedad de nadie y que, por tanto, podían poseer tierras, esclavos y esclavas, mientras que *homo* se utilizaba para denominar a los esclavos, ya fuesen hombres o mujeres. Esa distinción lingüística y de valor es muy útil para entender que los derechos del *hombre* que aparecen en la edad moderna no se refieren exclusivamente a los derechos de los varones, sino a los derechos de la *huma*-nidad, la palabra que mejor recoge hoy día la idea de iguales derechos para todos, sin distinción de género. Y eso a pesar de que una parte de la filosofía feminista contemporánea (Phillips, 1988; Scott, 1996; Perfetti, 2013) denuncia la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789 por considerar que se refiere tan solo a los derechos de los varones, sin incluir a las mujeres, reduciendo al género masculino la pretendida universalidad de los derechos civiles y políticos.

Perfetti recuerda, por ejemplo, que, durante la Revolución francesa,

Olympe de Gouges, escritora y activista revolucionaria que tomó partido por la Gironda, redactó, en 1791, una *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne* con el objetivo de completar las ausencias de la Declaración de dos años antes, a la que acusaba de excluir a la mitad de la población de los derechos de ciudadanía. Al final de la nueva Declaración, se puede leer que "el hombre esclavizado ha multiplicado sus fuerzas [...] para romper sus cadenas. Una vez libre, se ha vuelto injusto con su compañera". Así pues, la revolución caería en la paradoja de estar legitimando, en nombre de la igualdad ciudadana, otro tipo de desigualdad políticamente perversa e injustificable, la que separa a las mujeres de los hombres. Por esa razón, el primer artículo de la Declaración de 1789 ("Tous les Hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits") fue reformulado, en la Declaración corregida de Gouges, del siguiente modo: "La Femme naît libre et demeure égale a l'homme en droits".

Sin duda, la época de la Revolución francesa no fue, en la práctica cotidiana, un oasis de igualdad de género en medio de la historia del sexismo que aún perdura, pero resulta injusto atribuir al espíritu de la revolución y a sus declaraciones una intención machista, ni siquiera velada, inconsciente o indirecta.

En primer lugar, la palabra francesa *homme*, como la española *hombre*, la catalana *home* o la italiana *uomo*, en una de sus acepciones engloba hoy, y englobaba también entonces, a la humanidad en su conjunto, a cualquier persona, sin distinción de sexo, como ocurría con el griego *anthropos*. Por cierto, la palabra humano proviene del latín *humus* (tierra), directamente emparentada con la raíz latina *homo* que, a su vez, proviene del griego *homo* (igual, idéntico), y que hoy ha dado lugar al término *hombre*. ¿Acaso debemos sospechar que la palabra humanidad también está contaminada de sexismo?

En segundo lugar, la Declaración aprobada por la Asamblea Nacional francesa en 1789 nunca pretendió excluir a las mujeres. ¿Por qué iba a hacer una cosa así la Revolución, que reunía en las calles a miles de hombres y mujeres en contra de los privilegios de los poderosos? En las asambleas primarias que elegían a los diputados de la Asamblea Nacional, las mujeres tenían derecho al voto en igualdad de condiciones que los hombres, esto es,

como cabezas de familia cuando era el caso (Gauthier, 2014). El 10 de agosto de 1792 llegó incluso a aprobarse el sufragio universal, pero el golpe de Termidor acabó con la revolución y con los derechos civiles y políticos de los hombres y mujeres del pueblo llano por igual. La batalla ideológica que dominó la Revolución francesa fue la que enfrentaba a ricos y pobres, no a hombres y mujeres. Eso dejó en un segundo plano la lucha feminista específica contra el sexismo (una lucha que Olympe de Gouges pretendió encabezar, no sin contradicciones, ya que, como miembro de la Convención, defendió la monarquía y la aristocracia censitaria de los ricos contra las aspiraciones igualitaristas y fraternales de los hombres y mujeres del populacho).

La Revolución francesa pretendió acabar con la desigualdad que excluía al pueblo llano de los derechos civiles y políticos, y lo hizo proclamando que tales derechos se derivan del derecho natural de cada ser humano a ser libre e igual a todos los demás. Esa fue la mejor contribución política y jurídica a la igualdad de género que se había logrado hasta entonces. ¿Acaso es poca? Que esa igualdad natural y política entre hombres y mujeres proclamada por la Declaración de 1789 no se reflejase por completo en las prácticas sociales, como sucede todavía hoy, continúa siendo una asignatura pendiente de la sociedad, pero la necesidad de superación de tales prácticas no debe negar la bondad de aquella Declaración, sino profundizar en ella.

Carole Pateman ha ofrecido una de las críticas feministas a la idea de fraternidad más sugerente y elaborada. Ya hemos mostrado que los hermanos firman el contrato social para liberarse de la tutela del padre común, el rey, Dios, y para fundamentar así la autoridad y la obligación política en la voluntad de los ciudadanos iguales entre sí. En el contrato social, la fraternidad es una condición de posibilidad de la libertad y la igualdad de los individuos para convertirse en ciudadanos con los mismos derechos. La metáfora familiar de la fraternidad ayuda a definir la necesidad de que el poder trate a los ciudadanos como iguales tanto en el deseo de liberarse (libertad) de la tutela paterna como en el deseo de relacionarse entre sí como lo deberían hacer idealmente los hermanos, es decir, sin privilegios por cuna o por otro motivo arbitrario, dada la igual libertad natural de todos ellos

(igualdad). Pateman acepta la interpretación emancipadora del contrato social, pero advierte de que el contrato social emancipa a los hombres respecto al padre, ignorando que existen otras dominaciones igualmente injustas, como la que los hombres ejercen sobre las mujeres. Los firmantes del contrato social serían los padres de familia, hombres que se liberan del poder absoluto y arbitrario del monarca, pero que mantienen el control y la dominación sobre sus respectivas familias (esposas e hijos). "El contrato social es un pacto fraternal que constituye a la sociedad civil como un orden patriarcal o masculino" (Pateman, 1989a: 33).

En opinión de Pateman, el contractualismo relega las relaciones familiares a la esfera de lo privado, un espacio de intimidad que se debe proteger y mantener como si fuese una extensión natural de la libertad individual, pero, con ello, acaba consolidando el poder patriarcal. "La dicotomía entre lo público y lo privado [que el Contrato consolida en nombre de la libertad individual] oculta el sometimiento de las mujeres a los hombres dentro de un orden aparentemente universal, igualitario e individualista" (Pateman, 1989b: 33). Para Pateman, en cambio, el ámbito de las relaciones familiares no es un ámbito tan privado, puesto que se fundamenta en una desigualdad de poder que coloca a las mujeres bajo el dominio de los hombres. El contrato no solo no denuncia ese hecho injusto, sino que lo consolida al mantener la esfera familiar fuera del ámbito emancipador del espacio público.

Bajo esa interpretación feminista del contrato social moderno, el concepto de fraternidad refleja la preponderancia de los intereses de los hombres por mantener dominadas a las mujeres. Pateman considera que los hombres tienen una relación fraterna *solamente* entre ellos, y que la palabra fraternidad expresa esa comunión de intereses masculinos contra los intereses de las mujeres. Por tanto, la sospecha que Pateman lanza sobre el sexismo de la fraternidad no se refiere únicamente al origen etimológico de la palabra, sino sobre todo al papel que la fraternidad ocupa, dentro de la teoría del contrato social, en la consolidación de la hermandad de intereses de los hombres para mantener a *sus* mujeres dominadas y recluidas en el ámbito *privado* de la vida familiar[5]. "Los hermanos establecen su propia ley y su propia forma de dominio conyugal o sexual [...] Los individuos civiles

mantienen entre sí un vínculo fraternal porque, *como hombres*, comparten un interés común por defender el contrato que legitima su derecho patriarcal masculino y les permitir obtener el beneficio psicológico y material que supone mantener dominadas a las mujeres" (Pateman, 1989a: 43). En resumen, Pateman sostiene que la fraternidad es un ideal contrario a la emancipación de las mujeres, ya que sirve al interés de los hombres por someterlas.

En ese punto, Pateman pasa por alto acepciones más universales de la fraternidad. Como ya hemos visto, durante la Revolución francesa la fraternidad dio nombre a las aspiraciones del pueblo llano a liberarse de las tutelas de los señores feudales bajo la presunción de que todos los seres humanos, sin distinción de estatus social, nivel socioeconómico, origen cultural o color de la piel, son libres e iguales por naturaleza. ¿También sin distinción de sexo? Naturalmente. Los derechos del hombre y el ciudadano engloban a ricos y pobres, cultos e incultos, blancos y negros y, por supuesto, hombres y mujeres, ya que los derechos se fundamentan en la naturaleza y no en una convención.

Únicamente si pensamos que la naturaleza ha hecho a las mujeres inferiores a los hombres, quedarían excluidas de la universalidad de los derechos. Este parece ser el punto decisivo en la argumentación de Pateman cuando afirma que "el supuesto patriarcal de que existe un *fundamento en la naturaleza* para el sometimiento de las mujeres a los hombres consiste en que los cuerpos de las mujeres deben ser gobernados por la razón de los hombres. La separación de la esfera familiar respecto de la sociedad civil es también una división entre la razón de los hombres y el cuerpo de las mujeres" (Pateman, 1989a: 45). Además, las citas de los teóricos del contrato social —Locke y Rousseau— que Pateman utiliza para reforzar su tesis confirman, como hemos visto, el uso del argumento de la superioridad natural del hombre sobre la mujer como base del contrato social patriarcal.

Así pues, si Locke, Rousseau y los demás teóricos del contrato social moderno estaban convencidos de que las mujeres poseen una naturaleza inferior a la de los hombres, entonces tiene sentido que el contrato no las incluya con los mismos derechos naturales a la libertad y la igualdad que

poseen los hombres. De ese modo, la emancipación respecto a la tutela del monarca o de cualquier otro poder que ejerza simbólicamente de padre solo correspondería a los hombres. Y, en el caso de que las mujeres también tuviesen derecho a emanciparse de ese tipo de poder, se mantendrían, no obstante, y por razones siempre fundadas en su supuesta naturaleza inferior, bajo la tutela de los varones de sus respectivas familias, de modo que la emancipación de las mujeres sería incompleta, o al menos no tan completa como la de los varones. En la tesis de Pateman, el contractualismo del siglo XVIII, incluso en su versión más igualitarista, quería emancipar a los hombres, a cualquier hombre, de las tutelas civiles y políticas del Antiguo Régimen con el fin de construir una sociedad de hombres (solo de hombres) igualmente libres, pero pretendía mantener sometidas a las mujeres, esta vez no al poder arbitrario del señor o del monarca (se abole, por ejemplo, el derecho de pernada)[6], sino al poder arbitrario de los hombres de su familia.

Obviamente, es una cuestión de hecho si los teóricos del contrato social del siglo XVIII creían que las mujeres poseían una naturaleza inferior para manejarse con solvencia y legitimidad en los asuntos públicos (civiles, políticos o de otro tipo) y si los revolucionarios franceses pensaban también así. Lamentablemente, las creencias machistas son una constante en la historia de la humanidad, pero también es cierto que los derechos naturales a la libertad y la igualdad de todos los seres humanos que invocaron los contractualistas y los revolucionarios franceses, y que más de 150 años después recoge la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, suponen un argumento decisivo para impedir las tutelas civiles y políticas, los sometimientos, las dominaciones arbitrarias y cualquier tipo de abuso de poder que unas personas puedan ejercer sobre otras. Si aceptamos, como no puede ser de otro modo (y a pesar de lo que pudiesen pensar nuestros antepasados, incluidos algunos presuntamente ilustrados), que no existe una naturaleza inferior de las mujeres que las incapacite para participar en igualdad de condiciones a los hombres en todos los asuntos públicos, entonces la teoría del contrato social y las declaraciones de 1789 y de 1948, fundadas todas ellas en el derecho natural de todo ser humano a la libertad y la igualdad, suponen el mejor respaldo posible a la emancipación conjunta de

hombres y mujeres respecto de las tutelas del poder civil y político y, en el caso de las mujeres, también del poder patriarcal.

Bajo esa idea universalista, la fraternidad ya no aparece como un concepto necesariamente machista, sino como una proyección política de la hermandad fundamental de todos los seres humanos, sin distinción de estatus, clase, color, sexo, religión, discapacidad[7], etcétera, en la construcción de una sociedad de semejantes, sin sometimientos ni dominaciones arbitrarias de *ningún* tipo. La fraternidad revolucionaria, por ejemplo, prometía la inclusión de todos los miembros del pueblo llano (esclavos y esclavas, siervos y siervas domésticos) en la sociedad civil y política de la que no formaban parte. Eso incluía a las mujeres, por supuesto, pero también a los hombres de las clases domésticas, lo que lleva a Pateman a una contradicción, como bien ha señalado María Julia Bertomeu. Por una parte, Pateman afirma que los hombres que firman el contrato social se unen fraternalmente para someter a las mujeres, pero, en la teoría de Locke en la que funda su crítica, resulta que los firmantes no son los hombres como un todo indiferenciado, sino tan solo los hombres libres o propietarios, de modo que "podríamos concluir que no todos los hombres eran *hermanos*, sino solo los hombres libres (blancos) propietarios de sí mismos y de sus bienes" (Bertomeu, 2012: 16). Por otra parte, siendo fieles a la historia, debemos tener en cuenta que también ha habido hombres y mujeres sometidos civilmente a mujeres. Recuerda Bertomeu que "el análisis de Pateman está concentrado en la mujer como *esposa*", de modo que olvida que "siempre existieron —también en el siglo XVI inglés, por supuesto— posibles relaciones de poder y subordinación entre las mismas mujeres que, en tanto siervas domésticas y esclavas, e incluso indígenas [...] se enfrentaron de consuno con sus hermanos subordinados al poder del *pater familias* y al de su esposa, subordinada al *pater familias* en la teoría de Locke, como bien dice Pateman, pero con capacidad para imponer obligaciones a los otros subordinados, a los hijos, pero también a siervas/siervos, esclavas y esclavos" (Bertomeu, 2012: 16). Ciertamente, las esposas vivían sometidas civilmente a los hombres de su familia, pero las mujeres de estatus social alto también sometían a sus siervos y esclavos hombres y mujeres.

La fraternidad como emancipación respecto de cualquier tipo de tutela arbitraria es compatible con la crítica feminista al machismo que une o hermana a los hombres para someter a las mujeres. No solo eso, sino que la fraternidad representa una base desde la que ejercer esa crítica. Por eso, la idea de que hay una unidad poco menos que indisoluble entre fraternidad y machismo resulta innecesaria e injusta, tanto desde un punto de vista histórico como conceptual. Histórico, porque no es cierto que la historia siempre haya vinculado la fraternidad al abuso de poder de los hombres sobre las mujeres. La fraternidad revolucionaria es un ejemplo paradigmático de emancipación civil y política tanto de hombres como de mujeres. En otros momentos de la historia, y aun hoy día, el movimiento obrero socialista, los movimientos a favor de los derechos civiles (incluido el feminismo)[8] y los movimientos sociales contra la precariedad laboral también han unido a hombres y mujeres en una lucha común y emancipadora que puede enarbolar sin complejos la bandera de la fraternidad[9]. Por otra parte, desde un punto de vista conceptual, es posible pensar la fraternidad en términos ajenos al sexismo. Tal como concluye una estudiosa feminista, "la vida social del siglo diecinueve estaba en general segregada por el género en un grado mucho mayor que el de hoy. Seguramente, no se puede considerar a la fraternización responsable de la existencia de un mundo complejo de sociabilidad segregada por el sexo de la cual hombres y mujeres obtienen el placer y los recursos" (Clawson, 1989: 249).

En suma, en el terreno conceptual o filosófico en el que cabe pensar la idea de fraternidad, no es necesario asumir el modelo de familia patriarcal. Existen otros modelos de familia más horizontales o igualitarios que sirven de base para pensar una fraternidad libre de la sospecha sexista. El modelo patriarcal vigente en tantas partes del mundo no debería limitar nuestra imaginación de lo que debería ser una familia ideal y, en consecuencia, no debería conducirnos a una única concepción de la fraternidad inherentemente sexista. Resultan iluminadoras las palabras de Simone de Beauvoir, una voz protagonista del discurso feminista del siglo XX, al final del *Segundo Sexo*: "Al ser humano le corresponde hacer triunfar el reino de la libertad en la entraña del mundo dado. Para lograr esa suprema victoria es

preciso, entre otras cosas, que, por encima de las diferencias naturales, hombres y mujeres afirmen sin equívocos la fraternidad".

## EXCLUSIÓN Y VIOLENCIA FRATRICIDA

La metáfora familiar de la fraternidad invita a pensar que la sociedad debe comportarse fraternalmente como los miembros de una familia ideal, pero esta imagen esta abierta a múltiples interpretaciones. Hemos visto que hay diversos modos de imaginarse a una familia ideal, más vertical o más horizontal, presidida por el patriarcado o libre de él. En cualquier caso, la imagen de la familia parece sugerir que debemos pensar la fraternidad como un vínculo estrictamente comunitario, un lazo que une y cohesiona a los miembros de un grupo particular. La asociación entre fraternidad y comunidad se presta a que concibamos la primera como un principio comunitario antes que como un principio político, es decir, como una relación humana estrecha entre miembros de una misma comunidad y no como un principio político capaz de vincular a los miembros de diferentes comunidades entre sí. En otras palabras, la reducción de la fraternidad a un modo específico de vida comunitaria ofrece una imagen cerrada y afectiva de la fraternidad como idea o ideal político.

La reducción de lo fraterno a lo comunitario deberíamos llamarla confraternidad y distinguirla claramente de la fraternidad política. La confraternidad es un modo de asociación históricamente específico e institucionalizado, basado en el parentesco, la amistad o los intereses comunes de un determinado grupo humano (cultural, religioso, masónico, sindical, político, profesional, étnico, deportivo, educativo, etc.), mientras que la fraternidad política se refiere a un principio o ideal político que trasciende el vínculo afectivo y el funcionamiento de una determinada comunidad y que propone un ideal normativo de relación política, un ideal político que no se fundamenta en la confraternización, aunque tampoco la excluye.

Se puede concebir una fraternidad política sin confraternidad, y viceversa. Confundir la fraternidad política con la confraternidad es como confundir la

abolición de la esclavitud con la confraternización entre amos y esclavos. El compadreo entre un amo y su esclavo no instaura entre ellos una relación políticamente fraterna. La relación política es un tipo específico de relación humana que no se reduce a otras relaciones que los seres humanos pueden mantener entre sí, incluida la relación familiar y de amistad. La fraternidad es una metáfora que no presupone la existencia real de una familia de consanguineidad, cultural o de cualquier otro tipo de vínculo estrictamente comunitario, ni tampoco que existan creencias y valores compartidos o relaciones directas y prácticas reales de reciprocidad entre los miembros de un colectivo, que son las condiciones de existencia de una comunidad humana (Taylor, 1982: 25-33). Aunque la fraternidad presupone la existencia de un colectivo, en su interpretación política se refiere única y exclusivamente a un colectivo político. La fraternidad política es una metáfora para entender y expresar un tipo específico de relación política y jurídica fraternal que *deberían* tener los miembros de una comunidad política.

Naturalmente, las relaciones políticas influyen y condicionan otras relaciones sociales. Una sociedad postesclavista, por ejemplo, modifica el tipo de confraternización que podía haber entre los antiguos amos y esclavos, del mismo modo que una sociedad postmachista cambiaría las formas de relación entre hombres y mujeres. Sin embargo, la fraternidad política y la confraternidad responden a ideales sociales diferentes. La primera se expresa en derechos y leyes, mientras que la segunda lo hace meramente en actitudes, sentimientos y costumbres. Los derechos y las leyes pueden relacionarse, a su vez, con sentimientos y actitudes personales de los legisladores en el momento de legislar, pero, como es obvio, no se determinan ni se justifican por ellos.

A pesar de la distinción fundamental señalada entre fraternidad y confraternidad, muchos pensadores suelen pasarla por alto y asocian la fraternidad (todo tipo de fraternidad, también la política) a la vida comunitaria hasta reducirla a la mera confraternidad, una hermandad de parentesco, amistad o incluso de intereses comunes en los miembros de una comunidad particular. Es el caso de Wilson McWilliams, uno de los pocos teóricos que ha dedicado a la fraternidad un estudio profundo en los últimos

años, y que la define como "un vínculo de afecto interpersonal y, como sucede con estos vínculos, está limitado en un número de personas y en el espacio social [...] implica unos valores u objetivos compartidos [...] y asegura una identidad [basada en el parentesco]" (McWilliams, 1973: 7). En su denso estudio, McWilliams reivindica la tradición cristiana de Estados Unidos, vinculada a la fraternidad como alternativa al liberalismo triunfante en la sociedad norteamericana. Sostiene que cualquier intento de construir y fortalecer una comunidad, que es uno de los retos de nuestro tiempo, debe empezar por la reivindicación de la idea de fraternidad. La (con)fraternidad[10] representa el mejor antídoto contra el excesivo individualismo que preside la sociedad actual occidental, que "aísla a los seres humanos entre sí y que convierte a cada hombre en una amenaza potencial" (Gibbons, 2006: 207). McWilliams asegura que la pérdida de un sentido de comunidad es inevitable en una sociedad comprometida con los derechos y las libertades individuales, y la (con)fraternidad que debería alimentar ese sentido de comunidad "es imposible en los grandes estados industriales, e incluso la fraternidad más limitada es difícil" (McWilliams, 1973: 65).

No obstante, McWilliams piensa que la (con)fraternidad es necesaria para que una comunidad política sea algo más que un contrato social abstracto y señala tres condiciones para que una comunidad sea (con)fraterna: "1) la ausencia de una crisis o guerra permanente; 2) un Estado pequeño, que permita compartir afectos y emociones, y 3) un estilo de vida no materialista" (McWilliams, 1973: 31). En el fondo, McWilliams está añorando las pequeñas comunidades cristianas como fuente de las virtudes morales del ciudadano, las mismas comunidades y virtudes que contribuyeron a fundar la moderna nación norteamericana y que parecen haber desaparecido en la sociedad actual. Sin esas virtudes compartidas, los individuos pierden la confianza mutua y la inclinación natural a ayudarse unos a otros y, en consecuencia, se ven obligados a vivir en comunidades moralmente defectuosas. La fraternidad es, por encima de todo, una virtud cívica, cuyo florecimiento exige que "se eviten los grandes extremos de desigualdad que permiten que unos pocos privilegiados adquieran ventaja política y económica respecto a los menos afortunados" (Gibbons, 2006: 206). Esa misma idea la encontramos en un

comunitarista más progresista como Michael Sandel, al afirmar que "una brecha excesiva entre ricos y pobres socava la solidaridad que la ciudadanía democrática requiere" (Sandel, 2011: 301). Aunque la libertad y la igualdad son valores irrenunciables de la sociedad, sin las virtudes morales que la (con)fraternidad genera no se logra una verdadera comunidad política. "Todas estas disquisiciones me han convencido de que los antiguos tenían razón al ver a la fraternidad como un medio para lograr los fines de la libertad y la igualdad, y que los teóricos modernos que reinvirtieron esa relación fueron culpables de un grave error" (McWilliams, 1973: 7).

Como es lógico, la (con)fraternidad de la que hablan McWilliams y Sandel no es un principio de justicia, un principio que exija la disminución de las desigualdades injustas que le impiden florecer, sino una virtud cívica que aparece como un efecto deseable o afortunado de una mayor justicia social. Bajo la perspectiva comunitaria, la fraternidad está al servicio de una comunidad moralmente mejor, pero no necesariamente más justa. Es más, en ocasiones, la confraternización impide la imparcialidad de la justicia, como cuando la familia, la mafia o el sindicato protegen a sus miembros de posibles delitos cometidos. "Cuando la fraternidad se desvanece, se puede hacer más justicia" (Sandel, 2000: 52). La (con)fraternidad "implica una tensión necesaria con la lealtad a la sociedad en su conjunto" (McWilliams, 1973: 7). En efecto, bajo el prisma comunitario de la fraternidad, esta tan solo se puede dar en grupos pequeños y cerrados que se definen por oposición a otros grupos que actúan como rivales o incluso enemigos. Eso hace que el ideal más humanista o ilustrado de la fraternidad sea, en realidad, un contrasentido, que "contenga las semillas de su propia destrucción" (McWilliams, 1973: 29). En una hipotética fraternidad universal, aplicable a sociedades muy grandes, no se puede garantizar el vínculo emocional imprescindible que caracteriza a la confraternidad, de modo que esta se vuelve necesariamente abstracta y, en esas condiciones, la fraternidad se autodestruye. Sin embargo, eso no es lo peor. La fraternidad "en la cual los hermanos se conocen unos a otros solo como abstracciones" (McWilliams, 1973: 30) se convierte también en peligrosa y anuncia el terror que tantos ríos de tinta ha hecho correr vinculado a la experiencia de la fraternidad

durante la Revolución francesa.

No obstante, antes de abordar el tema del terror, conviene aclarar otros dos problemas asociados a la fraternidad bajo una visión comunitaria de la misma: el problema de la lealtad y el de la exclusión.

McWilliams acierta a ver el primero de esos problemas. La confraternidad, al requerir grupos pequeños para poder realizarse, genera un conflicto de lealtad entre los deberes confraternales con el grupo y los posibles deberes morales y políticos con el resto de la sociedad. Una de las consecuencias de ese conflicto debería ser, en opinión de McWilliams, el reconocimiento de que "los problemas inherentes en la relación de la fraternidad con la ciudad solo muestran que los valores que crean la fraternidad no pueden ser idénticos con las virtudes políticas" (McWilliams, 1973: 32), es decir, la confraternidad no puede ir más allá de los límites de una comunidad pequeña de referencia, no puede representar un valor o un principio para la política en estados que superen el tamaño que la confraternidad requiere para que los individuos se conozcan y establezcan lazos sentimentales directos entre ellos. El modelo de las ciudades-estado de la Grecia clásica, la Ginebra de Rousseau o las pequeñas comunidades de los primeros colonos de América del Norte no se puede reproducir en los estados modernos y, por tanto, estos deben resignarse a la orfandad de una macroconfraternidad imposible.

Como consecuencia del conflicto de lealtades, aparece un segundo problema en la visión comunitaria de la fraternidad: la permanente tensión entre la inclusión y la exclusión de los individuos en las comunidades confraternas. Puesto que no es posible una confraternidad universal, toda confraternidad incluye a los miembros de una determinada comunidad y excluye a todos los demás. Esa obligada exclusión pone en jaque al mismo espíritu integrador de la fraternidad, puesto que la exclusión de la comunidad se justifica en nombre de la pertenencia al grupo y, paradójicamente, también de la fraternidad que la sostiene. Esa tensión tiene efectos perniciosos desde el punto de vista de las democracias inclusivas, y parece reforzar la idea de que la fraternidad es incompatible con la democracia en sociedades grandes. Anne Phillips lo ha expresado con claridad: la (con)fraternidad "identifica una herencia común, ciertas experiencias compartidas que nos apartan del

resto del mundo. Levanta los límites entre mi familia y la tuya, empujándonos inexorablemente hacia dentro de los confines del *ghetto*". Con los miembros de otras comunidades podemos cooperar y establecer derechos y deberes cívicos y políticos comunes, "pero reservamos nuestro afecto para los de nuestro propio mundo. La unidad que se basa en el modelo familiar puede ser una receta para el desastre. Tiende a excluir a aquellos que proceden de unos orígenes familiares diferentes" (Phillips, 1988: 367).

Phillips, como el resto de pensadoras y pensadores que encierran la idea de fraternidad en el redil de la vida comunitaria, y que ven en la metáfora de la familia la perpetuación de un modelo de comunidad hermética y autosuficiente (incluso patriarcal y autoritaria), aciertan a desconfiar de *esa* fraternidad (la confraternidad) trasladada a la sociedad política. La fraternidad comunitaria o confraternidad es, por definición, excluyente, y la voluntad quimérica de que todos los seres humanos confraternicen entre sí tan solo se puede llevar a cabo a través de la imposición, lo que convierte a esa empresa en una tarea política peligrosa, "una receta para el desastre", en palabras de Phillips.

Resulta sorprendente, no obstante, que los enfoques comunitarios de la fraternidad nieguen la capacidad de universalización que tiene la confraternidad como aspiración ética. Esa aspiración universal es la que se expresa, por ejemplo, en el ideal cristiano de confraternidad, en la *Sinfonía nº 9* de Beethoven o en la *Oda a la Alegría* de Schiller. Esa aspiración se basa también en experiencias reales. Prueba de ello es la confraternización que se establece entre extraños —como ocurre, por ejemplo, con la hospitalidad— o entre extranjeros —por ejemplo, con la experiencia de confraternización puntual entre soldados enemigos—. Esas experiencias confraternas son menos probables, pero igual de reales cuando se producen, que las que se establecen dentro de comunidades cerradas u homogéneas.

La concepción comunitaria no agota los significados de la fraternidad. La fraternidad política, por ejemplo, no se fundamenta en la experiencia emocional de la confraternidad. No hace falta intimar con los esclavos para justificar la abolición de la esclavitud, ni hace falta amar a las mujeres negras lesbianas para respetar sus derechos iguales a los de los hombres blancos

heterosexuales. A diferencia de la confraternidad, la fraternidad puede ser un principio político inclusivo de todos los individuos como sujetos de derecho. El reconocimiento de la humanidad común no exige que los individuos confraternicen entre sí, que sean amigos, que compartan creencias y valores, que tengan intereses comunes o incluso un altruismo recíproco. Las ideas modernas de dignidad e igualdad también pueden despertar en nosotros un sentimiento de benevolencia o de amor a la humanidad, pero no se sustentan en tales afectos. Kant lo explicitó sin titubeos: "Lo que se refiere a las inclinaciones y necesidades del hombre tiene un *precio comercial*; lo que, sin suponer una necesidad, se conforma a cierto gusto, es decir, a una satisfacción producida por el simple juego, sin fin alguno, de nuestras facultades, tiene un *precio de afecto*; pero aquello que constituye la condición para que algo sea fin en sí mismo, eso no tiene meramente valor relativo o precio, sino un valor intrínseco, esto es, *dignidad*" (Kant, 1981: 93). La fraternidad está emparentada con la dignidad, mientras que la confraternidad pertenece al mundo de los afectos.

La confusión entre fraternidad y confraternidad ha contribuido a una difamación tan extendida como injustificada: la identificación de la fraternidad con la violencia. Ya hemos mencionado el error histórico de asociar la idea de fraternidad al terror que se vivió durante la Revolución francesa, un terror atribuido sobre todo a la época en que gobernaban los jacobinos, especialmente Robespierre, aunque la mayor parte de las persecuciones y ejecuciones políticas se produjeron en la época posterior de gobiernos girondinos, siendo las principales víctimas los simpatizantes de las ideas jacobinas que consideraban a la fraternidad uno de los mayores logros de la revolución.

Sin duda, la propaganda contraria a la fraternidad revolucionaria y sus efectos a favor de la justicia social, la abolición de la esclavitud y otras políticas igualitaristas, tan temidas para la burguesía triunfante al final del periodo revolucionario, se deben a la visión partidista de la historia que difundieron los golpistas de Termidor, tal como denuncia Alphonse Aulard, un historiador de la Revolución francesa de principios del siglo XX. Los golpistas propagaron el libelo de que la imposición de la fraternidad equivalía

al terror que llevó a los revolucionarios a guillotinar a numerosos contrarrevolucionarios. Esa asociación perversa se basaba en el hecho de que, durante el Directorio, se invitó a todos los propietarios e inquilinos a inscribir en las fachadas de las casas el lema "*Unité, indivisibilité de la République: Liberté, Égalité, Fraternité, ou la Mort*". Con la difusión de esa consigna se quería advertir a los revolucionarios de que, llegado el caso, debían de estar dispuestos a sacrificar sus vidas ante la amenaza de las ideas contrarrevolucionarias de los anarquistas (permisivos con la desunión de la República) y de los detractores de la libertad, esto es, de los partidarios del Antiguo Régimen. El mensaje de dicha consigna se malinterpretó en la versión del periodista Louis-Sebastien Mercier, girondino y esposo de Olimpia de Gouges, quien en 1798 sugirió que su verdadero significado era "*Sois mon frère, ou je te tue*" ("Sé mi hermano o te mato") (Aulard, 1910: 20). Con esa malinterpretación que olvidaba (tal vez intencionadamente) que, con el sacrificio de la propia vida, no solo había que defender la fraternidad, sino también la unidad de la patria y los ideales de libertad e igualdad, los partidarios del golpe de Termidor pretendieron desacreditar el objetivo revolucionario de la invocación jacobina a la fraternidad, que no fue otro que reivindicar una libertad recíproca, iguales derechos para todos (también para las clases domésticas), incluido el derecho a la existencia, más concretamente, la obligación de todos los franceses a contribuir para que ningún compatriota pasase hambre y otras indignidades por causas sociales y económicas. Esas consecuencias emancipadoras y de justicia social no estaban incluidas en las ideas de libertad e igualdad. Por eso, estas no resultaron peligrosas para una buena parte de la burguesía de la época, sino todo lo contrario: eran la base de su programa contra la ausencia de libertad económica e igualdad jurídica del Antiguo Régimen. Lo que los revolucionarios burgueses temían de la fraternidad jacobina era su intención de llevar las ideas de libertad e igualdad a todos los rincones de la sociedad (y no solo a los propietarios), prohibiendo la servidumbre y la esclavitud, y asegurando unas condiciones materiales mínimas de subsistencia para todos (incluidos los criados, los jornaleros, los obreros y el resto de *miserables*).

La consigna que presidía los muros de los edificios no llamaba a nadie a

"matar a los que violasen los principios de la revolución, sino a estar dispuesto a morir por defenderlos, según la fórmula de juramento realizada el 14 de agosto de 1792, o como se dijo en 1790: *Vivre libre ou mourir*" (Aulard, 1910: 20). Naturalmente, era también un aviso a los aristócratas y otros enemigos de la revolución para que no impidiesen los cambios que se estaban produciendo a favor de la libertad, la igualdad y la fraternidad y, por supuesto, las palabras "*ou la Mort*" afectaban a la libertad y la igualdad tanto como a la fraternidad; incluso más, como se desprende de algunas cartas intercambiadas entre militares de la época que Aulard documenta. Por todo ello, resulta sorprendente que hoy día se siga vinculando con tanta simpleza fraternidad a terror, como hace, por ejemplo, Bauman (1998).

Con seguridad, la asociación entre violencia y fraternidad se ha visto reforzada con la caracterización de la fraternidad que Jean-Paul Sartre ofrece en *Crítica de la razón dialéctica*. En ella, el filósofo existencialista plantea la paradoja de la (con)fraternización con suma vehemencia. Cualquier grupo que se une para perseguir un objetivo común se ve obligado a exigir un juramento de lealtad al grupo. Ese juramento de lealtad, que sienta las bases de la (con)fraternidad exigida y exigible, debe ser libre, pero, por esa misma razón, encierra una trampa mortal, ya que autoriza a los miembros del grupo a eliminar cualquier conato de traición al grupo o deserción, cualquier intento de abandonarlo para recuperar la libertad enajenada en él. "La libertad de cada uno reclama la violencia de todos contra ella y contra la de cualquier tercero como su defensa contra sí misma (en tanto que libre poder de secesión y alienación). Jurar, es decir, en tanto que individuo común: reclamo que me maten si hago secesión. Y esa reclamación no tiene otro fin que instalar el Terror" (Sartre, 1966: 102).

La fraternidad de combate, como la llama Sartre, genera un clima de permanente terror hacia fuera, contra los enemigos exteriores, pero también hacia adentro, una violencia dirigida contra los que dudan, se fatigan, se desesperan o simplemente se desmovilizan con el paso del tiempo. La exclusión y la violencia son, pues, constitutivas de la fraternidad de combate, la que permite a los grupos revolucionarios mantener sus objetivos frente a la resistencia externa e interna. "Esta fraternidad es el derecho *de todos* a través

de cada uno sobre cada uno. No basta con recordar que es también violencia o que tiene su originalidad por la violencia: es la violencia misma" (Sartre, 1966: 109). La (con)fraternidad cohesiona a los miembros del grupo y justifica la lucha contra el enemigo exterior, pero también castiga severamente la disidencia, sobre todo en grupos pequeños, cuyas posibles bajas siempre cuentan más en términos proporcionales. "Soy hermano de violencia para todos mis vecinos; además ya se sabe que el que se niegue a esta fraternidad puede parecer sospechoso [...] Y esta posibilidad de que la fraternidad con tal o cual se transforme bruscamente en linchamiento y exterminación, por la traición del hermano, está dada en la fraternidad misma como su fuente y su límite: fraternizamos porque hemos hecho el mismo juramento, porque cada uno ha limitado su libertad por el otro; y el límite de esa fraternidad es el derecho de violencia que cada uno tiene sobre el otro" (Sartre, 1966: 110). No se puede ser más explícito. No hay (con)fraternidad sin violencia y terror. Sartre da así cobertura filosófica a los críticos de la fraternidad trasladada a la política, los que denuncian que el terror jacobino estuvo producido por la insistencia en reclamar una sociedad más fraterna y de imponerla por ley.

Sin embargo, conviene darse cuenta de que Sartre confunde, de nuevo, fraternidad con confraternidad al denunciar la violencia y el terror inherentes a la confraternización que une a los miembros de un grupo en la acción política[11]. Podemos comprobar ese tipo de violencia, en sus diferentes grados, en cualquier organización política. La vemos en los partidos políticos democráticos cuando se expulsa o se obliga a dimitir a uno de sus miembros si se muestra díscolo con el mensaje del órgano central, y lo vemos también en organizaciones sociales no directamente relacionadas con la política, pero fuertemente jerarquizadas, como la Iglesia, el sindicato o un club de fútbol, si alguno de sus miembros no sigue las consignas establecidas por la dirección. Naturalmente, el grado de violencia es proporcional al daño que el miembro del grupo causa a la organización con su disidencia, y está tamizado por el Estado de derecho allí donde lo hay, algo que no sucede si el grupo es revolucionario, porque entonces no está sujeto a ningún derecho que no sea el que él mismo se otorga. Sartre lleva su discurso sobre la violencia de la

confraternización al extremo de los grupos revolucionarios, en los que la violencia es también extrema y el terror es manifiesto.

Por otra parte, el análisis sartriano describe de un modo ontológico-existenciario la realidad de la confraternización política. Entonces, ¿por qué sacar consecuencias normativas de un discurso declaradamente ontológico? El filósofo francés se está refiriendo a la confraternidad como un *hecho* ontológico. En ningún momento alude al carácter normativo de la fraternidad, a la fraternidad como aspiración, como ideal de relación política. Sartre no pone ejemplos ni de fraternidad ni de confraternidad, probablemente para preservar el carácter abstracto y ontológico de su discurso, y, cuando lo hace, resulta bastante enigmático: "Y esta fraternidad no está fundada, como a veces la presentan tontamente, en el parecido físico en tanto que expresa identidad profunda de la naturaleza. ¿Por qué habría de ser un guisante de una lata de conservas hermano de otro guisante que esté en la misma lata?" (Sartre, 1966: 108).

Por todo ello, cabe pensar que la violencia de la que habla Sartre es inherente a la confraternización, pero no a la fraternidad. La violencia sería consustancial a la confraternización de los miembros de un grupo político revolucionario (por ejemplo, un grupo terrorista), pero no es extensible a cualquier intento de trasladar el principio de fraternidad a la política, ya sea en la versión cristiana (inundar de valores morales fraternos las mentes y las actitudes de los políticos), o en la versión revolucionaria (legislar fraternalmente a favor de una libertad recíproca para todos). En ambos casos, la fraternidad es una aspiración, no una realidad que *explique* la acción política. Y, especialmente en la versión revolucionaria, la fraternidad no exige ningún tipo de confraternización ni tiene por objetivo la cohesión del grupo por temor a su posible disolución. Su objetivo no es la eficacia de la acción política, sino la garantía de una libertad igual para todos. En la fraternidad revolucionaria, la disidencia no solo no está perseguida y penada, sino que forma parte de lo que cada ciudadano puede y tiene derecho a hacer con su libertad igual a la de los demás. La libertad consiste, también, en permitir las voces discordantes dentro de un Estado de derecho que protege las libertades iguales de todos. Lo que la fraternidad política condena y

persigue es que unos ciudadanos tengan más voz y voto que otros, que unos argumentos se oigan o valgan más porque sus valedores tienen más poder y recursos. La fraternidad no es un principio contrario al individualismo ni rehén del esencialismo comunitario, porque tiene por finalidad la garantía de las libertades individuales, precisamente contra las imposiciones comunitarias; persigue una libertad recíproca que no permita que las desigualdades de poder anulen o mengüen la libertad real de nadie de ejercer plenamente los derechos de ciudadanía, incluyendo, por supuesto, los derechos sociales y económicos, como los que recoge el Pacto Internacional de Derechos Sociales, Económicos y Culturales aprobado por las Naciones Unidas en 1966.

No hay que confundir tampoco la fraternidad revolucionaria o de *rébellion* con "la fraternidad como realización de una comunidad feliz, sin conflictos, en las antípodas del egoísmo" (Ozouf, 1997: 4364), que la historiadora francesa atribuye a la interpretación que una parte de los jacobinos también dieron a la fraternidad[12]. La primera implica una relación libre y horizontal entre todos los miembros de la sociedad (es la fraternidad que se expresó el 23 de junio de 1789 en la sala del Juego de la Pelota, en Versalles), mientras que la segunda supone la existencia de un vínculo social previo a cualquier elección individual, un vínculo prepolítico o casi religioso que, más tarde, se asociará a la confraternidad excluyente y violenta de la época del terror a partir de junio de 1793.

Hay que distinguir, pues, entre la justificación normativa del principio político de fraternidad y la acción política para defender ese principio de los ataques de sus enemigos. La acción política puede caer en la tentación de utilizar la violencia de manera injustificada y desproporcionada para conseguir su fin. Tal vez, Robespierre y otros revolucionarios franceses (incluidos los que asesinaron a Robespierre) cayeron, en un momento dado, en esa tentación. Ese es un hecho histórico que los historiadores deben dilucidar. Es habitual que la acción política utilice la violencia para defender la libertad, a veces con poca o nula justificación y otras veces con mayor legitimidad. La violencia se ha ejercido históricamente, y se sigue ejerciendo, para defender la libertad contra las amenazas exteriores (por ejemplo, del

nazismo) e interiores (por ejemplo, de los grupos terroristas que atentan contra las libertades básicas de los ciudadanos democráticos). En ambos casos, la violencia institucional y defensiva se justifica en nombre de los principios políticos de la libertad, la igualdad y la fraternidad que nos legaron los revolucionarios franceses y que forman la base de nuestras democracias en occidente, pero esa violencia no es consustancial a la fraternidad democrática, como tampoco lo es respecto a la libertad y la igualdad democráticas, sino el único modo de defender esas ideas y esos principios cuando el Estado de derecho no ofrece ninguna alternativa eficaz. En cualquier caso, esa violencia institucional nada tiene que ver con la que Sartre dibuja en su retrato ontológico de la (con)fraternidad ni con la caracterización de los peligros de la (con)fraternidad que autores como McWilliams (1973) y Baumann (1998) atribuyen errónea y reductivamente a cualquier principio político de fraternidad imaginable.

Para acabar con esta reflexión, quiero recordar que el propio Sartre ofreció una versión más amable de la fraternidad al final de su vida. Poco antes de morir, en una entrevista concedida a Benny Lévy, Sartre reformula sus ideas sobre la fraternidad. "Si considero la sociedad como la consideraba en la *Crítica de la razón dialéctica*, compruebo que la fraternidad tiene en ella muy poco sitio" (Lévy, 2006: 56). Ahora, con una perspectiva diferente, Sartre reconoce que la fraternidad es un "vínculo entre los hombres más fundamental que la política", en el que la gente "puede tener o tiene cierta relación primera que es la relación de fraternidad [...] En cierto modo, formamos una sola familia [...] Ser de la misma especie es en cierto modo tener los mismos padres. En ese sentido somos hermanos [...] Lo que se necesita para una moral es que se extienda la idea de una fraternidad hasta que ella se convierta en relación única y evidente entre todos los hombres, siendo en primer lugar esa relación una relación de grupo" (Lévy, 2006: 57 y 63). En esa nueva concepción, la violencia no es hija de la fraternidad, sino que surge de "la tendencia del otro o de los otros a romper el grupo [...] es lo que da nacimiento a la violencia, la cual es lo contrario de la fraternidad. He aquí lo que yo diría hoy" (Lévy, 2006: 63). Sartre mantiene su asociación entre fraternidad y confraternidad, la visión de la fraternidad como un vínculo

sentimental que cohesiona a los individuos, pero, llevándola a un terreno prepolítico, la despoja de la violencia innata con que la caracterizó en la *fraternidad de combate*. Ahora, la fraternidad no conduce al terror, sino a la reconciliación; es el fundamento de la esperanza, que, según Sartre, "ha sido siempre una de las fuerzas dominantes de las revoluciones y de las insurrecciones".

## LA FRATERNIDAD COMO SENTIMIENTO

Muchos autores recelan de la fraternidad como principio político por considerar que la fraternidad es un sentimiento, tal vez un noble sentimiento, pero, como tal, intraducible en una obligación política. La sombra de la fraternidad cristiana es muy alargada en esta interpretación sentimentalista de la fraternidad. Para pensadores franceses e ingleses del siglo XIX como Étienne Cabet (1842), Frédéric Bastiat (1848), John Stuart Mill (1863) o James Fitzjames Stephen (1873), la fraternidad era equivalente al amor a la humanidad. Esa misma idea se reproduce en algunos autores que, en el siglo XX, han pensado políticamente el concepto de fraternidad tanto desde posiciones conservadoras como progresistas. Así, la fraternidad se equipara a una "afección interpersonal intensa" (McWilliams, 1973: 7) o contiene un "fuerte contenido emocional" (Hobsbawm, 1975: 472). En todos esos casos, la fraternidad se asocia a un valor moral positivo, y su introducción en la política es deseable como "medio para los fines de la libertad y la igualdad" (McWilliams, 1973: 7) y para combatir "el conocido egoísmo del hombre en la sociedad actual" (Hobsbawn, 1975: 472), pero siempre que su aplicación no se convierta en una obligación ni para los ciudadanos ni para las instituciones.

No puede ser de otra manera, porque los sentimientos no se pueden ni se deben imponer. Imponerlos es una quimera. La libertad y la igualdad se pueden traducir en obligaciones políticas, pero no se puede obligar a nadie a confraternizar con sus congéneres, del mismo modo que no se puede obligar a amar al prójimo o a ser una buena persona. El objetivo del amor a la

humanidad es políticamente imposible, además, porque carece de límite. ¿Cuándo acaba? ¿Cuándo podemos concluir que ya hemos amado bastante a todos y cada uno? "Evidentemente, esa tarea es infinita" (Bastiat, 1848: 40). Por otra parte, aunque somos capaces de sentir afecto por cualquier ser humano, no podemos amar a todos por igual. Tenemos sentimientos más fuertes hacia las personas más cercanas, y no pensamos que esa intensidad emocional variable y los deberes morales especiales que se derivan de ella sean una perversidad moral. Podemos asumir que los deberes especiales de lealtad y prioridad hacia las personas más allegadas no anulan los deberes que tenemos hacia el conjunto de la humanidad, pero es ilusorio pretender que podemos amar a todos por igual o que una ley puede regular el amor que debemos sentir hacia los demás y el grado en que debemos sentirlo.

No solo es imposible regular jurídicamente el amor; también es indeseable. Por una parte, es un contrasentido utilizar el poder del Estado, la coerción y la fuerza de la represión institucional para imponer cualquier sentimiento, máxime si se trata de un sentimiento noble como el amor hecho fraternidad. Por otra parte, la imposición del sentimiento fraterno viola claramente la libertad de los individuos de elegir a quién entregar su amor. Los peores presagios sartrianos sobre la violencia fraterna se acabarían confirmando en un Estado policial que no permitiese el desamor. Además, ¿realmente debemos amar a nuestros enemigos, a aquellos que nos han dañado? Como señala Stephen, deberíamos dejar que las leyes se ocupen de esos asuntos y no entregarlos a los sentimientos. Las personas malvadas "no son hermanos sino enemigos o, si se prefiere la expresión, son hermanos en la enemistad, cuya enemistad debe continuar hasta que su causa sea eliminada" (Stephen, 1991: 258).

Todas esas advertencias sobre la peligrosidad de legislar los sentimientos son atinadas, pero se basan en la creencia equivocada de que la fraternidad siempre es o se expresa como un sentimiento. Dicha creencia se ve reforzada, una vez más, por una interpretación etimológica e histórica parcial de la fraternidad, puesto que la metáfora familiar de la fraternidad sugiere que el amor preside la relación entre los miembros de la familia. Sin embargo, sabemos que eso no siempre es así. La familia es, por encima de todo, una

institución social. Naturalmente, los afectos positivos forman parte de unas buenas relaciones familiares, pero no son su fundamento. Como bien sabe el derecho, los lazos afectivos no producen las obligaciones familiares, de modo que la metáfora familiar no exige que la fraternidad dependa de los sentimientos ni que se identifique con ellos. Las obligaciones legales entre los esposos, por ejemplo, no desaparecen cuando el amor se va, y las obligaciones fiscales de los ciudadanos no se anulan por falta de amor a la patria. Del mismo modo, los deberes jurídicos de la fraternidad no dependen del amor a los conciudadanos. La fraternidad no debe verse tan solo como un sentimiento, ni siquiera como un sentimiento racional (Estrach, 2017), y mucho menos si se traslada a la política y las instituciones.

En su sentido jurídico, la fraternidad exige que las instituciones garanticen el derecho de todos a llevar una vida digna, a que no haya privilegios arbitrarios, y a que el poder desigual de las personas, natural o socialmente merecido, no se convierta en un obstáculo para ejercer los derechos básicos, incluidos los derechos sociales y económicos. Para todo ello, no se requiere una legislación sobre el amor ni desde él. Tampoco se requiere que los individuos experimenten el sentimiento o la emoción de la fraternidad para que reconozcan sus obligaciones fraternas o estén sujetos a ellas. El primer artículo de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 afirma que los seres humanos "dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros". No se habla de afectos, amor o sentimientos. Cualquier ser humano que posea razón y conciencia tiene el deber de ser fraterno con los demás. Y no se trata tan solo de una obligación moral, puesto que los derechos humanos, según consta en el preámbulo de la Declaración, son un "ideal común por el que todos los pueblos y naciones deben esforzarse, a fin de que tanto los individuos como las *instituciones*, inspirándose constantemente en ellos, promuevan y […] *aseguren*, por medidas progresivas de carácter nacional e internacional, su reconocimiento y *aplicación universales y efectivos*" (las cursivas son mías).

La justificación de la fraternidad institucional no necesita pasar por el peaje del sentimentalismo, y la historia del concepto político de fraternidad así lo atestigua. Ya en el siglo XIX, Albert Fouillée distinguió entre el

sentimiento fraternal, estrechamente ligado a la caridad cristiana y budista, y la fraternidad jurídica, una idea que no podemos separar de la libertad y la igualdad. Para Fouillée, la institucionalización de la fraternidad como exigencia pública de justicia proviene de la necesidad de remediar las injusticias sociales que no pueden ser atribuibles a nadie en concreto, sino a la sociedad en su conjunto. "Siempre hay algún tipo de injusticia general que no es al punto imputable a este o a aquel hombre particular, sino a la sociedad entera, y que a menudo es un legado del pasado. De aquí la necesidad de la justicia reparativa" (Fouillée, 1880: 300). En efecto, la sociedad tiene una deuda por las injusticias cometidas en el pasado y cuyas consecuencias se han ido acumulando históricamente en las espaldas de las víctimas y su descendencia. El peso de tales injusticias impide que los damnificados "puedan desarrollarse con la misma libertad y que se encuentren con los otros en unas condiciones de verdadera igualdad" (Fouillée, 1880: 305). La justicia contractual, la que funda el contrato social, no consiste únicamente en pactar el reparto equitativo de los beneficios sociales; tiene también la obligación de asumir las cargas heredadas y de reparar las injusticias asociadas a ellas. La fraternidad es la idea que recoge esa obligación. La fraternidad jurídica o institucional es parte del contrato social tanto como lo son la libertad y la igualdad.

Entrado el siglo XX, Rawls recupera la idea de una fraternidad despojada de sentimentalismo. "A veces se piensa que el ideal de fraternidad involucra lazos sentimentales que resulta irreal esperar que se den entre los miembros de una sociedad más amplia […] Empero, si se le interpreta incorporando las exigencias del principio de diferencia, no es una concepción impracticable. Parece que las instituciones y programas políticos en cuya justicia tenemos más confianza satisfacen sus demandas, al menos en el sentido de que las desigualdades permitidas por ellas contribuyen al bienestar de los menos favorecidos" (Rawls, 1978: 128-129). Para Rawls, la fraternidad está contenida en el principio de diferencia, uno de los principios de la justicia. Más adelante, ahondaremos en las consecuencias políticas de la tesis de Rawls. Por ahora, debemos aceptar, como se desprende de las ideas políticas de la Revolución francesa, de autores del siglo XIX, como Fouillée, y de

filósofos contemporáneos, como Rawls, que la fraternidad tiene un significado político ligado a la justicia y la democracia que no necesita sostenerse en el sentimentalismo.

Ahora bien, supongamos que la fraternidad tiene una raíz inevitablemente ligada a los sentimientos, al menos en la motivación por la justicia y la democracia. Aun así, sigue habiendo argumentos a favor de su institucionalización y en contra de relegarla a la caridad o la beneficencia. Si el principio de fraternidad es políticamente deseable, una previsible debilidad de los lazos sentimentales no anula su bondad, sino que exige que las instituciones suplan dicha debilidad con su rigor y sistematización. Debido a que es poco realista esperar que los sentimientos fraternos florezcan con una intensidad alta y permanente, las instituciones deben promover y garantizar los beneficios materiales de la fraternidad. El filósofo francés Serge Kolm lo ha expuesto con nitidez. La oposición entre libertad e igualdad es uno de los temas centrales de la filosofía política contemporánea tanto en la práctica como en la teoría, y la mejor forma de resolver esa oposición es, afirma Kolm, la *solución fraternal*. No importa que esta se interprete como un sentimiento a condición de que se acepte que es un sentimiento más extendido de lo que parece.

El sentimiento fraternal no siempre se encuentra en la sociedad en la proporción necesaria en todos y cada uno de los ciudadanos. Además, en las sociedades grandes, la posibilidad de convertirse en un gorrón o *free-rider*, esto es, de esperar que los demás contribuyan (en este caso, a la fraternidad) mientras cada uno se ahorra su parte de los deberes, es muy tentadora para un individuo racional, como demuestra el conocido juego del dilema del prisionero, lo que conduce paradójicamente a la ausencia del bien común (o sea, a la ausencia de los beneficios de la fraternidad colectiva)[13]. En cambio, si aceptamos, como hace Kolm, que todos los contribuyentes prefieren que se produzca el beneficio colectivo de la fraternidad (porque tienen un sentimiento fraternal) a que no se produzca, aceptarán un mecanismo institucional coercitivo para asegurarse de que todos contribuyen efectivamente en una proporción equitativa, es decir, aceptarán "que cada uno sea individualmente obligado a contribuir" (Kolm, 1985: 651). La

obligación para cada uno es la garantía de que todos logran el objetivo común. La fraternidad obtiene así una justificación institucional, coercitiva, incluso para quienes siguen convencidos de que se trata de un sentimiento (suficientemente extendido) que no se debería imponer. Aquí, el sentimiento fraternal no se impone, se presupone en una cantidad moderada[14]. La carga de la prueba se invierte. Los temerosos de que la fraternidad institucional (que garantiza que nadie quede excluido de las cargas y los beneficios de la sociedad) viole las libertades individuales, causando así un terrible daño a la democracia y la justicia, deben demostrar que los ciudadanos no son en realidad fraternos, ni siquiera en el grado "moderado pero suficiente" que Kolm supone que son.

CAPÍTULO 3

# POLÍTICA DE LA FRATERNIDAD

## EL 'ETHOS' FRATERNAL

Los debates actuales sobre la justicia giran alrededor de las tensiones entre la libertad y la igualdad. Hasta la aparición de la obra de John Rawls, *Teoría de la justicia*, en el año 1971, el debate académico sobre la justicia estuvo dominado por las discusiones utilitaristas sobre el bien común y por los diversos enfoques que podía y debía tener el liberalismo, una teoría política consagrada a la defensa de la libertad individual. El contraste con esa manera de hacer filosofía política venía marcado por las diversas secuelas del marxismo, poco interesadas en el análisis filosófico de la justicia y mucho más en la crítica sociológica y económica del capitalismo y la formulación de propuestas de transformación de la sociedad. La obra de Rawls supuso un antes y un después en la filosofía política, y situó a la justicia en el centro de la reflexión filosófica sobre la política, y al conflicto entre la libertad individual y la igualdad social en el eje de la discusión. La influencia decisiva del autor norteamericano ha recorrido también todo el pensamiento europeo, tanto en la filosofía como en las ciencias sociales, y autores destacados como el francés Serge Kölm (1972), el alemán Jürgen Habermas (1998) o el italiano Norberto Bobbio (1995) han dado buena cuenta de ello, contribuyendo a la propagación del nuevo pensamiento político articulado alrededor de los conflictos entre la libertad individual y la igualdad social.

La discusión sobre la justicia sigue hoy día anclada en los planteamientos que constantemente interpretan y reinterpretan dicho conflicto, como prueban los manuales de filosofía política contemporánea más al uso (Kymlicka, 2002;

Swift, 2001; Wolff, 2001; Lessnoff, 2001; Gargarella, 1999; Van Parijs, 1993). En dicha discusión, sin duda han destacado los partidarios de un liberalismo social o igualitario. Autores como Ronald Dworkin (2003), Gerald Cohen (2011a), Richard Arneson (2000), John Roemer (1996), Amartya Sen (2009) o Martha Nussbaum (2007), todos ellos siguiendo la dilatada estela rawlsiana, han ido desarrollando diferentes enfoques con una misma pretensión: volver compatible la libertad y la responsabilidad de los individuos con la justicia social o distributiva.

Es cierto que algunos igualitaristas contemporáneos se han mostrado muy críticos con la visión liberal tradicional de la responsabilidad individual, incluso con el protagonismo de la justicia distributiva en los análisis de la justicia social, proponiendo unas veces una igualdad relacional y no estrictamente individualista (Anderson, 1999; Scheffler, 2010; Young, 2000 y 2011), otras veces una igualdad en el reconocimiento en lugar de la redistributiva (Taylor, 1993; Honneth, 1997; Fraser y Honneth, 2006), y aun otras una concepción republicana alternativa a la libertad liberal en la que subsumir la justicia distributiva (Pettit, 1999). Sin embargo, todas esas propuestas coinciden en seguir enmarcando el debate en las coordenadas libertad-igualdad.

El principio ético y político que mejor recoge la síntesis liberal entre libertad e igualdad es la igualdad de oportunidades (Puyol, 2010). La filosofía política contemporánea ha ido más allá de la interpretación clásica de dicho principio aplicado al acceso a bienes sociales como la educación, la sanidad, el trabajo o los cargos públicos, y ha convertido a la igualdad de oportunidades en el principio rector de la justicia distributiva. Esta consistiría, así, en la realización de la igualdad de oportunidades, entendida, en un sentido amplio, como la igualación de las circunstancias que los individuos no han elegido y que condicionan sus elecciones y oportunidades. El fin de la justicia consiste en rectificar, hasta donde sea posible, esas circunstancias inmerecidas. A este tipo de igualdad de oportunidades también se le conoce como igualitarismo de la suerte, porque pretende compensar la mala suerte inmerecida de los individuos, distinguiéndola de la suerte adversa producida por elecciones libres y responsables, que no se

considera una injusticia.

Gerry Cohen ha llevado hasta el extremo la interpretación de la igualdad de oportunidades como eje de la justicia distributiva en su propuesta de igualdad socialista de oportunidades. Para este marxista analítico[15], hay tres tipos de igualdad de oportunidades: 1) la burguesa, restringida a los aspectos formales o jurídicos, como los que prohíben la discriminación en el acceso a bienes sociales; 2) la liberal de izquierdas, que pretende eliminar los obstáculos sociales de la desigualdad, y 3) la socialista, que va más allá de las barreras sociales y considera que las desigualdades que provienen de diferencias naturales o de nacimiento también son injustas (Cohen, 2011b). Si las desigualdades sociales son injustas porque no se eligen, también son injustas las desigualdades naturales que influyen en el resultado o destino social de los individuos. Así pues, la igualdad socialista de oportunidades tiene como objetivo corregir todas las desventajas no elegidas, incluidas las innatas. La única desigualdad social y económica justa es la que refleja las diferencias de gusto o de elección personal.

Sin embargo, la igualdad socialista de oportunidades, el igualitarismo de la suerte y, en general, los intentos de armonizar la responsabilidad individual y la justicia social no pueden superar dos importantes problemas teóricos. El primero es que la igualdad de oportunidades, incluso en la versión socialista de Cohen, es compatible con enormes desigualdades sociales y económicas, todas aquellas que se deben a los resultados legítimos del uso de la libertad personal y responsable. Al fin y al cabo, la igualdad de oportunidades pretende igualar las condiciones de salida de la competición social, pero no sus resultados, ni siquiera aquellos que, paradójicamente, se convierten en condiciones *desiguales* de salida tras una nueva competición social. En la sociedad, las competiciones se suceden unas a otras, y las condiciones de salida de cada una de ellas recogen la herencia de las anteriores, de modo que, en condiciones normales, la desigualdad de resultados se va acumulando y aumentando sin que el principio de igualdad de oportunidades pueda hacer nada por evitarlo, a pesar de que cada nueva desigualdad de resultados actúa como una profunda y cada vez mayor desigualdad de oportunidades.

El segundo problema de la justicia distributiva equivalente a la igualdad

de oportunidades es que "los participantes rivales en el mercado se ven primordialmente como fuentes posibles para el propio enriquecimiento, y como amenazas al propio éxito" (Cohen, 2011b: 34). Dicho de otro modo, en un ideal de justicia reducido a la igualdad de oportunidades, los demás son mis rivales y, si colaboro con ellos, es porque voy a extraer un beneficio personal, no porque la cooperación sea valiosa por sí misma. En el igualitarismo liberal, no hay ninguna razón para que los individuos se preocupen por los demás, por sus necesidades o su falta de bienestar básico. Después de todo, ¿por qué alguien iba a sentir que debe ayudar a otro en una competición social cuyo fin es que unos ganen y otros pierdan en la lucha por los recursos limitados? Para la concepción de la justicia basada en el ideal de igualdad de oportunidades, la justicia se agota en la garantía institucional de que las normas de la competición sean justas. Más allá del respeto a las reglas del juego social, la sociedad puede comportarse como si fuese una guerra de todos contra todos, tal como reflejan los distintos escenarios imaginados por las teorías del contrato social. La igualdad de oportunidades puede servir a una sociedad de villanos con tal de que estos respeten los procedimientos de la competición social. Los rezagados y los perdedores quedan abandonados a su destino. La justicia sirve tan solo para legitimar el triunfo individual en la competición social.

Ampliemos ambas críticas. La primera dice que la igualdad de oportunidades es compatible con grandes desigualdades sociales. Dentro del esquema de la igualdad de oportunidades, las desigualdades sociales son legítimas siempre que respondan a los estilos de vida libremente escogidos por los individuos, incluso a elecciones libres que, aunque *lamentables*, se puedan atribuir a la responsabilidad personal. Por ejemplo, supongamos que un joven abandona los estudios en la adolescencia porque anhela entrar en el mercado laboral y empezar a ganar dinero, o que comienza a fumar aun sabiendo que, con los años, puede desarrollar una enfermedad grave relacionada con el consumo de tabaco. Cuando toca asumir la consecuencia de quedar fuera del mercado de trabajo y verse sin estudios y con unos ingresos y una perspectiva laboral menores que muchos de sus compañeros de generación, o cuando sobreviene la enfermedad a una edad aún temprana,

quizá el individuo lamente sus elecciones (lamente no haber valorado adecuadamente, en su momento, todos los riegos asociados a ellas), pero, habiéndose respetado las reglas de la igualdad de oportunidades, no se puede decir que su situación sea injusta y, por tanto, esta no merece una corrección o una compensación social. No hay obligación de mejorar sus ingresos ni de proporcionarle atención sanitaria. Podría tener acceso a la atención sanitaria que necesita si el joven hubiese contratado, de manera prudente, algún seguro médico público o privado que cubriese los costes de dicha atención. Si no es así, la concepción de la justicia como igualdad de oportunidades no debe nada a los imprudentes.

Existe una posible desigualdad que genera aún más dudas desde el punto de vista de la justicia: la que aparece como consecuencia de la mala suerte tras elecciones libres que los agentes *no lamentan* haber tomado. Imaginemos ahora a dos individuos que también abandonan temprano los estudios por un trabajo bien remunerado. En el momento de la elección, el desempleo entre los jóvenes con estudios es muy alto, mientras que los jóvenes con trabajo suelen ganar mucho más dinero que los que estudian. Con esa información, la decisión de abandonar los estudios parece razonable para estudiantes poco brillantes como ellos. Ambos son buenos trabajadores y, con el tiempo, toman decisiones financieras muy similares con sus ingresos. El resultado es que a uno de ellos le va muy bien y prospera profesional y económicamente, mientras que el otro es víctima de la deslocalización de su empresa, está en el paro de larga duración y, junto a su familia, se enfrentan al desahucio de su vivienda. El resultado social de ambos trabajadores es muy desigual, pero no porque no haya habido igualdad de oportunidades entre ellos. Lo que ocurre es que uno ha tenido la suerte que le ha faltado al otro. Es una cuestión de pura suerte y no de decisión lamentable porque la elección que tomaron en su momento, con la información disponible, no fue irrazonable. Se trata de una mala suerte derivada de una elección libre y responsable. Se podrá objetar que, en sentido estricto, no existe auténtica responsabilidad personal porque nunca se puede demostrar que una elección es verdaderamente libre. Sin embargo, no podemos aceptar todas las consecuencias de esa objeción: de hacerlo, la libertad y la responsabilidad de los individuos perderían

completamente su valor y la vida social sería imposible. La igualdad socialista o radical de oportunidades no ayuda a la víctima de la mala suerte que ha utilizado responsablemente sus oportunidades iguales, por graves o desiguales que sean las consecuencias.

La segunda crítica a la justicia identificada con la igualdad de oportunidades es que no ofrece ningún argumento basado en deberes de justicia para que los individuos se preocupen los unos de los otros, una despreocupación que, sin embargo, parece incompatible con el sentido habitual de la cooperación social y de la vida en común. El objetivo de la igualdad de oportunidades es que las reglas de la competición social sean justas y, a partir de ahí, que cada individuo desarrolle con libertad su modo de vida diferente y particular. Los únicos deberes de justicia contemplados son los que instan a cumplir las reglas de la competición. El deber de ayudar a los demás no es un deber de justicia, y queda recluido en las éticas y las preferencias personales (la amistad, la familia, la buena vecindad, el patriotismo, la religión, el cosmopolitismo o cualquier otro tipo de beneficencia), pero no hay nada en el ideal de justicia como igualdad de oportunidades que diga a los miembros de una comunidad política que tienen el deber de ayudarse y protegerse mutuamente contra los males evitables de la existencia y los peores riesgos de la competición social.

Cohen es consciente de ambos problemas y de sus efectos sociales moralmente indeseables y, por ese motivo, propone complementar la igualdad de oportunidades con el principio de comunidad, un término en cierto modo equivalente a la fraternidad asistencial. Por *comunidad*, Cohen entiende el valor de que "a las personas les importen los demás, y que siempre que sea necesario y posible los cuiden, y que además se preocupen de que a unos les importen los otros" (Cohen, 2011b: 30)[16]. Para un socialista como él, heredero de la tradición marxista, la comunidad es un principio valioso por sí mismo que le permite justificar la obligación de reducir las desigualdades sociales "cuando prevalecen en una escala lo suficientemente grande, porque en ese caso contradicen el principio de comunidad" (Cohen, 2011b: 29). Sin embargo, le cuesta reconocer que el principio de comunidad forme parte de la justicia, aunque admite que "sería, por supuesto, una pena considerable si

tuviéramos que concluir que la comunidad y la justicia son ideales morales potencialmente incompatibles" (Cohen, 2011b: 31-32).

Debemos percatarnos de la contradicción de Cohen cuando, por una parte, duda de que el principio de comunidad sea parte de la justicia (puesto que la justicia se acaba con la igualdad socialista de oportunidades), pero, por otra, no le tiembla la pluma para afirmar que "ciertas desigualdades que no pueden prohibirse en nombre de la igualdad socialista de oportunidades deberían prohibirse, a pesar de todo, en nombre del principio comunitario" (Cohen, 2011b: 31). ¿De dónde deriva esa obligación si no es de un deber de justicia? O es un deber de justicia y, entonces, existe la obligación de llevarlo a cabo, obligación que no afecta solo a los individuos, sino sobre todo a las instituciones sociales (¿quién, si no, podría efectivamente prohibir y reducir las grandes desigualdades?), o es una opción moral más del individuo, un *ethos* que obliga solo a quien lo posee, como la caridad o la beneficencia, y que, por tanto, no se debería traducir en una obligación colectiva.

Desde posiciones políticas conservadoras, también se propone el cultivo del *ethos* de la fraternidad como mediador necesario en los conflictos entre la libertad y la igualdad, pero se niega la legitimidad de la coerción estatal para sostener las políticas fraternas. Colin Bird, por ejemplo, asume que una sociedad fraterna debe "restringir los *tipos* aceptables y los *grados* de desigualdad en la riqueza y los ingresos" (Bird, 2004: 2), y de ahí su importancia para la política, pero insiste en que no se trata de una obligación de justicia. Bird sostiene que la fraternidad es una virtud moral, la opción moral de quien no quiere utilizar su poder y riqueza para acumular aún más poder y riqueza a expensas de una mayor pobreza en su comunidad. El egoísmo desenfrenado y, sobre todo, la avaricia son actitudes opuestas a la fraternidad que no contribuyen a crear una sociedad buena. Por tanto, habría que fomentar que los individuos contuviesen su egoísmo, avaricia y codicia tanto en la vida social como en la economía. Además, contrariamente a lo que creía Adam Smith, los sentimientos y las actitudes fraternas no son irracionales en el mercado. A veces, si los que acuden a él anteponen la ayuda mutua a los intereses estrictamente particulares, es posible que todos salgan ganando (Bruni y Sugden, 2008).

Esa moralización del mercado y de la política también es la apuesta de Antonio María Baggio (2006), para quien la fraternidad debería ser un principio rector de la conducta moral de los políticos en el momento de tomar decisiones, establecer métodos y dotar de contenido a la política misma. La moralidad política, de la que deberían hacer gala sobre todo los políticos profesionales, exige sopesar e interpretar los principios de libertad e igualdad a la luz de las exigencias morales de la fraternidad. Sin embargo, ni Bird ni Baggio proponen que la fraternidad sea un principio de justicia con obligaciones políticas.

En esa misma línea, se sitúan los argumentos de autores como Danny Krugger (2007) y Jesse Norman (2007), ambos dentro de la órbita del partido conservador británico. El primero, consejero político del primer ministro James Cameron, se lamenta de que la política sea una batalla entre los partidarios de la libertad —los liberales— y de la igualdad —los socialistas —. En dicha batalla, se olvida uno de los pilares de toda comunidad política, como es la pertenencia, que exige una ineludible dosis de fraternidad para que se mantenga viva y fértil. La política no requiere más poder estatal ni más consumismo individualista, sino una mayor autoridad social que no se puede sustentar ni en la coerción estatal ni en la mera privacidad, sino en los valores de la familia y la comunidad. Para ambos autores, la fraternidad familiar y nacional es la respuesta política y moral a los abusos tanto del Estado redistribuidor como del individualismo indiferente. La sociedad civil sería la depositaria natural de la fraternidad, la versión moralista del conservadurismo compasivo que predican el Partido Republicano norteamericano y el Partido Conservador británico como solución a los problemas de pobreza y miseria de las sociedades occidentales. Y concluyen: "La fraternidad implica un gobierno limitado y un traspaso masivo de poder a las instituciones no estatales" (Norman, 2007). De nuevo, Krugger y Norman proponen un *ethos* fraterno para superar las tensiones sociales y los déficits morales que provocan la libertad y la igualdad, un *ethos* que, sin embargo, no supone ningún compromiso con los deberes de justicia.

# LA JUSTICIA FRATERNA

Las tesis conservadoras sobre la fraternidad política no extraen todas las consecuencias políticas que potencialmente tiene la idea de fraternidad. Dichas tesis convierten a la fraternidad en mera beneficencia cuando no en una manifestación más de la caridad cristiana. No hay duda de que un mayor *ethos* fraternal aumentaría la motivación para reducir las injusticias sociales. Esto es algo que también reconocen los pensadores progresistas. Lo hemos visto en Cohen y lo podemos comprobar en otro autor del llamado marxismo analítico como John Roemer cuando denuncia que la crisis económica y social global iniciada en el año 2008 quizá se podría haber evitado con un mayor control público de la actividad financiera, pero "dado el hecho de que el sector financiero está ocupado por gente inteligente cuyas preferencias están dominadas por la codicia [...] no hay que sorprenderse de que estos individuos puedan actuar de manera que no violen las reglas, pero produzcan resultados sociales malos" (Roemer, 2009). Así pues, sería deseable un cambio en las preferencias, los deseos y las motivaciones de los agentes económicos y políticos, volviéndolos más fraternos con el fin de frenar la codicia y la avaricia ilimitadas. Ese *ethos* fraternal ayudaría también a aprobar y sostener las políticas sociales del Estado de bienestar y a no bajar la guardia ante los ataques permanentes de las ideologías que apuestan por su disminución o supresión.

Sin embargo, una mayor presencia del *ethos* fraternal resulta insuficiente para abordar las injusticias sociales que la igualdad de oportunidades y el igualitarismo de la suerte dejan en suspenso. Aunque es cierto que no puede haber un verdadero cambio social sin que los corazones lo acompañen de un modo significativo, los problemas sociales no se reducen a problemas del corazón. Se requiere también de un cambio en las instituciones, que es el lugar privilegiado desde el que se ejerce la virtud pública de la justicia, como bien recuerda Rawls en el encabezamiento de su obra magna ("la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, como la verdad lo es de los sistemas de pensamiento"). Las instituciones deben suplir la escasez de *ethos* fraternal y compensar su distribución desigual entre los individuos. Lo mismo

ocurre con la actitud hacia la libertad y la igualdad de los demás. Por más que los individuos respeten la libertad de expresión ajena o se esfuercen por no discriminar, las instituciones deben garantizar que todos hablan con libertad y que nadie es injustamente discriminado en ningún rincón de la sociedad.

La libertad, la igualdad y la fraternidad deberían estar protegidas por las instituciones sociales, ya que son su razón de ser en una sociedad democrática y justa. Naturalmente, como ya se ha dicho hasta la saciedad, no se puede imponer un *ethos* fraternal a nadie. Los que piensan que la fraternidad es un sentimiento tienen razón al sospechar de los intentos, siempre autoritarios, de obligarnos a amar a los demás a través de la ley. Sin embargo, ya hemos visto que la fraternidad no es tan solo un sentimiento. La fraternidad como derecho consiste en asegurar que todos los ciudadanos disponen de los medios para ejercer la libertad y la igualdad. Así entendida, la fraternidad está en disposición de abordar con éxito las dos cuestiones que dejaban insatisfecho a un liberal comprometido con la justicia social como Gerald Cohen: las grandes desigualdades sociales y económicas compatibles con la igualdad de oportunidades, y la despreocupación por el bienestar de los demás.

Veamos de qué modo la fraternidad política responde a la primera cuestión. Hemos visto que autores comunitaristas como Sandel y McWilliams denuncian que una desigualdad social y económica demasiado grande lesiona el valor social de la confraternidad porque divide traumáticamente a la sociedad entre los que tienen y los que no tienen. "Una brecha excesiva entre ricos y pobres socava la solidaridad que la ciudadanía democrática requiere. Por lo siguiente: a medida que aumenta la desigualdad, ricos y pobres viven vidas cada vez más separadas" (Sandel, 2011: 301). Los padres con dinero mandan a sus hijos a colegios privados, utilizan hospitales privados, se inscriben en clubes deportivos exclusivos, dejan de utilizar el transporte público y hasta contratan seguridad privada, mientras que numerosos lugares públicos son frecuentados tan solo por los pobres. Eso tiene dos efectos negativos, recuerda Sandel, uno fiscal y otro cívico. El primero es que los servicios públicos se deterioran, ya que quienes ya no los usan están menos

dispuestos a costearlos con sus impuestos. El segundo es que las instalaciones públicas dejan de ser un lugar de encuentro de todo tipo de ciudadanos, perdiendo su función de escuela informal de virtudes cívicas. "El vaciado de la esfera pública dificulta que se cultiven la solidaridad y el sentimiento comunitario de los que depende la ciudadanía democrática" (Sandel, 2011: 302). En suma, una excesiva desigualdad económica impide el cultivo de las virtudes fraternas, las que aparecen con el uso compartido del espacio público.

Ahora bien, la crítica, al centrarse en las consecuencias cívicas de la desigualdad económica, conduce a propuestas políticas de regeneración moral de la sociedad, pero no a una redistribución más igualitaria de la riqueza, puesto que la pérdida de virtudes cívicas o fraternas no pone en cuestión la posible injusticia de una excesiva desigualdad.

Sin embargo, desde la perspectiva de la fraternidad política que aquí he propuesto, las grandes desigualdades pueden ser juzgadas como injustas. Esa idea se puede defender con dos argumentos. El primero proviene de la idea rousseauniana de que una sociedad justa tiene como condición que "ningún ciudadano sea lo bastante opulento para poder comprar a otro, y ninguno lo bastante pobre para ser constreñido a venderse" (Rousseau, 1986: 57). En efecto, con el aumento de la desigualdad social y económica, aumenta también la posibilidad de que la desigualdad de poder producida por ella se transforme en abuso de poder. Una desigualdad social y económica enorme, incluso en el caso de que estuviese cimentada en un respeto escrupuloso a la igualdad de oportunidades —algo que, por otra parte, es imposible que suceda, porque la igualdad de oportunidades nunca es, ni puede ser, perfecta (Puyol, 2010)—, crea desventajas y carencias sociales que sitúan a los que menos tienen, a los perdedores en la competición social, en una posición de vulnerabilidad e indefensión en todo tipo de interacciones sociales. Esa posición de debilidad social es compatible con la igualdad de oportunidades y con la posesión de derechos formales, pero no se puede considerar justa.

Por otra parte, el abuso de poder a que conducen las desigualdades sociales y económicas no siempre es visible e intencionado. En ocasiones, las consecuencias injustas de la desigualdad de poder no se explican a través de

comportamientos individuales, sino a través de procesos sociales impersonales. Pongamos como ejemplo a la desigualdad en salud. Los epidemiólogos actuales han demostrado que las desigualdades sociales y económicas *causan* de manera sistemática desigualdades en salud, convirtiéndolas así en inequidades, esto es, en desigualdades injustas, debido a que los damnificados no son responsables de su peor salud. Esta causalidad social se observa en todas las sociedades estudiadas (Kawachi y Kennedy, 2002; Wilkinson, 2005; Rodríguez y Urbanos, 2008; Marmot, 2010). A más desigualdades sociales y económicas, más desigualdad injusta en salud. Se trata de un efecto que no se puede evitar con el principio de igualdad de oportunidades, porque la injusticia se origina con la desigualdad de resultados sociales que el principio de igualdad de oportunidades pretende legitimar. Así pues, en las desigualdades injustas en salud encontramos un argumento sólido contra la injusticia de las desigualdades sociales y económicas, una injusticia que proviene del abuso de poder que los más aventajados ejercen de forma invisible y a menudo inintencionada sobre los menos afortunados.

El segundo argumento contra las desigualdades excesivas (que el principio de igualdad de oportunidades permite) se basa en el elevado riesgo de que no se satisfagan las necesidades básicas de las personas. Los que han malgastado sus oportunidades iguales pueden ser tan pobres que no sean capaces de atender a sus necesidades básicas, mientras que los que han sabido aprovechar sus oportunidades, que pueden llegar a ser muy ricos, no tienen ninguna obligación de ayudar a los perdedores. La justicia entendida como igualdad de oportunidades no ofrece nada a estos últimos, dejando la satisfacción de sus necesidades básicas en manos de la caridad y la beneficencia.

Se podrá objetar que este no es un problema derivado directamente de la desigualdad, sino de la pobreza, de modo que la injusticia residiría en la existencia de la pobreza, no de la desigualdad. Ahora bien, supongamos que obviamos la experiencia histórica que dice que un aumento de la desigualdad económica normalmente crea más pobres y no menos. Aun así, la igualdad de oportunidades no garantiza la desaparición de la pobreza, puesto que no

incorpora de suyo ningún plan de rescate de los perdedores en la competición social si esta ha respetado el principio de igualdad de oportunidades. Dicho principio legitima una desigualdad de resultados que no solo no evita la aparición de la pobreza, sino que la puede crear. Entonces, si la pobreza impide que los individuos sean capaces de satisfacer sus necesidades básicas, ¿con qué principio de justicia redistribuimos la riqueza con el fin de eliminar la pobreza en un contexto de estricto cumplimiento de la igualdad de oportunidades? A diferencia de la igualdad de oportunidades y de la igualdad ante la ley, el principio de fraternidad ofrece una justificación normativa adecuada para luchar contra la pobreza.

Ahora bien, ¿es una injusticia que las necesidades básicas[17] de los individuos no estén cubiertas? Rawls piensa que sí. Eso es lo que se desprende de uno de los comentarios que abren su segunda gran obra, *El liberalismo político*, a instancias de la crítica recibida por *Teoría de la justicia* en el sentido de que los principios de justicia allí recogidos (la protección de las libertades individuales, la igualdad de oportunidades y el principio de diferencia) no garantizan que los miembros de la posición original puedan hacer efectivos sus derechos si no tienen cubiertas las necesidades básicas (Hart, 1975). Por esa razón, Rawls admite que "el primer principio, que abarca los derechos y libertades iguales básicos, podría venir precedido de un principio de prioridad lexicográfica que exigiera que las necesidades básicas de los ciudadanos fueran satisfechas, al menos hasta el punto en que su satisfacción fuera necesaria para que los ciudadanos comprendieran lo que significa y fueran *capaces de ejercer fructíferamente* esos derechos y libertades. Ciertamente, un principio de este tipo ha de ser asumido a la hora de aplicar el primer principio" (Rawls, 1996: 37). He resaltado en cursiva la razón principal por la cual se deben satisfacer las necesidades básicas de los individuos para mostrar que, para Rawls, esa satisfacción es un principio de justicia (y no de beneficencia) porque, sin ella, los individuos no pueden ser verdaderamente libres e iguales[18]. En el fondo, se trata de una obviedad: sin las necesidades de alimentación, salud, educación y seguridad personal cubiertas no se pueden ejercer con garantías otros derechos como las libertades individuales y la igualdad jurídica y de oportunidades. El derecho

a la existencia del que hablaba Robespierre, que ya comentamos en la primera parte de este libro, precede a cualquier otro derecho civil y político. Lo supo Robespierre y lo sabe también Rawls al anteponer la satisfacción de las necesidades básicas a los otros principios de la justicia. El derecho a la existencia como principio de justicia no es otra cosa que el derecho o el principio de fraternidad que, en la versión política que aquí estoy defendiendo, se define precisamente por obligar a atender las necesidades básicas de todos. Naturalmente, la satisfacción de las necesidades básicas no disminuye necesariamente la desigualdad social y económica, incluso puede ser compatible (en teoría) con su aumento, pero sin duda elimina uno de sus peores efectos.

Cabe señalar que, desde hace tiempo, sabemos que la existencia de una gran desigualdad social impide la realización efectiva de la igualdad de oportunidades (Tawney, 1931; Boudon, 1973; Rawls, 1996). Ese argumento podría bastar para limitar las desigualdades socioeconómicas utilizando únicamente el principio de igualdad de oportunidades. Sin embargo, esto no puede ocultar la tensión interna de dicho principio de verse constantemente obligado a limitar (la desigualdad de resultados) lo que, al mismo tiempo, promueve. Esa tensión es inexistente en el principio de fraternidad, que tiene como fin que todos los miembros de la comunidad puedan llevar a cabo vidas diferentes y libremente elegidas, pero con la seguridad de que no quedarán terriblemente empobrecidas por decisiones lamentables o desafortunadas. La igualdad de oportunidades liga por completo el destino de las personas a su responsabilidad individual, mientras que la fraternidad incorpora una idea más amplia de responsabilidad, que incluye la que los individuos tienen por la suerte de los demás, sobre todo en un mundo lleno de interdependencias. La fraternidad política no abandona a los individuos de una comunidad a su propia suerte, pero tampoco niega la responsabilidad individual. El objetivo de la fraternidad política no es que todos acaben con los mismos recursos, sino que nadie quede excluido de los bienes básicos que se necesitan para llevar una vida digna.

Hemos entrado de lleno en el problema de la despreocupación por el bienestar de los demás que también afecta al igualitarismo liberal. Como ya

sabemos, este no ofrece razones para que los individuos se preocupen los unos de los otros, para que se ayuden en caso de necesidad. En la sociedad liberal, los deberes de justicia se acaban con el respeto a los procedimientos justos de la competición social. Si nadie ha violado la libertad personal y la igualdad de oportunidades de otros, nadie es responsable de ayudar a los que están peor. En el igualitarismo liberal, la preocupación por los demás pertenece al mundo de la ética personal, no al de la justicia.

En cambio, el principio de fraternidad ofrece razones para entender que la ayuda mutua es un deber de justicia, un deber que legitima a las instituciones sociales y que va más allá de lo que pueda dictar la conciencia moral. No cabe duda de que la idea de fraternidad contiene elementos de motivación personal sobre los deberes de justicia. Aunque no hay derechos sin deberes ni deberes sin derechos, la fraternidad parece pertenecer al lenguaje de los deberes, mientras que la libertad y la igualdad se asocian por lo común al lenguaje de los derechos. La cuestión, sin embargo, es saber si los deberes fraternos son también, ellos mismos, deberes de justicia (y no solo una motivación por hacerse cargo de esos deberes), si existe una justicia fraternal que, para su cumplimiento, pueda exigir coerción a través de las instituciones. Estoy convencido de que es así, y la idea de injusticia social estructural nos ayuda a entender por qué lo es y cómo se traduce institucionalmente la obligación de ser políticamente fraterno.

La filósofa Iris Marion Young explica con acierto por qué a menudo las injusticias sociales son estructurales. Una injusticia es estructural si no existen personas concretas e identificables que la hayan provocado. Son injusticias en las que, además, no se puede afirmar con rotundidad que sus víctimas no tengan ninguna responsabilidad por su situación. Para ilustrar en qué consiste una injusticia estructural, Young nos invita a imaginar la situación de Sandy, una madre soltera con dos hijos y un empleo precario que está buscando una vivienda de alquiler. Sandy tiene que abandonar el apartamento donde ahora vive con sus hijos, en el centro de la ciudad y cerca de su trabajo, porque el nuevo propietario quiere convertir todo el edificio en un condominio, realizando mejoras necesarias en el inmueble, lo que le permitirá por ley dar por concluidos los contratos de arrendamiento que

tuvieran los antiguos propietarios y subir considerablemente los alquileres tras las mejoras. El propietario da dos meses de plazo a Sandy para irse antes de un posible desahucio. Todo lo que Sandy encuentra con su paupérrimo presupuesto es un pisito de una habitación a casi una hora de camino del trabajo. Sin embargo, se ha gastado sus pocos ahorros en la entrada de un coche para poder desplazarse al trabajo y ahora no puede afrontar los tres meses de fianza que le pide el nuevo casero.

La situación de Sandy es un tipo concreto de injusticia estructural. Es una injusticia porque nos damos cuenta de que su situación no es ni completa ni primordialmente el resultado de sus decisiones y actos. No podemos decir que ella se lo ha buscado. Es una víctima de circunstancias que van más allá de su control. Naturalmente, ella tomó decisiones en el pasado que están condicionando su presente: dejó los estudios a una edad temprana, se embarazó pronto y se separó del padre de sus hijos transcurridos unos pocos años. Podríamos examinar la vida de Sandy con detenimiento para dilucidar qué grado de culpa tiene en relación con su situación actual, pero esa cuestión no es determinante para entender el tipo de injusticia que padecen Sandy y sus hijos, el hecho de que se encuentran en una situación de vulnerabilidad social causada por circunstancias ajenas a su responsabilidad. Su situación es una injusticia estructural porque sus opciones para vivir sin penurias están siendo injustamente obstaculizadas por la sociedad, mientras que otras personas obtienen beneficios, a veces muy sustanciosos, de esa misma estructura social. "La injusticia estructural existe cuando los procesos sociales sitúan a grandes grupos de personas bajo la amenaza sistemática del abuso o de la privación de los medios necesarios para desarrollar y ejercitar sus capacidades, al mismo tiempo que estos procesos permiten a otros abusar o tener un amplio espectro de oportunidades para desarrollar y ejercitar capacidades a su alcance" (Young, 2011: 69).

¿A qué tiene derecho Sandy? Sin duda, a su libertad individual y a ser tratada por las leyes como a los demás, pero el respeto a esos derechos no ha impedido que Sandy y sus hijos acaben llevando una vida precaria, a punto de sufrir privaciones intolerables por causas que se escapan a su control. Esos derechos tampoco son suficientes para saber por qué hay que ayudar a

Sandy y sus hijos. Por tanto, si creemos que, después de todo, esa familia tiene derecho a no padecer carencias injustas, debemos identificarlo y nombrarlo de algún modo, y el derecho a la fraternidad expresa con claridad lo que Sandy debe recibir y quién debe proporcionárselo para aliviar la injusticia que se ha cometido con ella. El derecho a la fraternidad, en este caso, se concreta en el deber de justicia de la sociedad de facilitar el acceso a una vivienda digna para ella y sus hijos.

Podríamos pensar que se trata de un derecho a la solidaridad antes que a la fraternidad, pero la idea de solidaridad no incorpora el respeto igualitario que hay en la fraternidad política. Mostramos solidaridad, por ejemplo, con las personas que han perdido a su perrito porque nos conmueve su sufrimiento, pero tales personas podrían ser nuestros esclavos o vivir bajo nuestro yugo, y aun así sería coherente solidarizarnos con su pesar y ayudar a buscar al animal con cariño y dedicación. La fraternidad política, en cambio, es un concepto que nos permite pensar que ayudamos a Sandy porque es *como nosotros* desde un punto de vista civil o político, es decir, una ciudadana con los mismos derechos que nosotros y cuya posibilidad de proporcionar buenas condiciones de vida a su familia está siendo injustamente trabada. No tenemos que ayudarla por compasión, por caridad o porque queramos ser buenas personas, sino porque es su derecho, como también sería el nuestro si estuviésemos en su situación. Por eso, el derecho de Sandy a la fraternidad es un derecho exigible a las instituciones sociales, que son las encargadas de hacer justicia, al margen de los sentimientos que la situación de Sandy nos provoque, ya sea indignación, compasión o incluso indiferencia.

Young nos ayuda a responder a la pregunta de por qué debemos preocuparnos por la situación de los más desfavorecidos y cuál es nuestra responsabilidad por la justicia: "El individuo tiene la responsabilidad de la injusticia social porque con sus acciones contribuye a los procesos que producen consecuencias injustas" (Young, 2011: 116). Se trata de una responsabilidad compartida y basada en la suma de responsabilidades individuales, de modo que la reparación de la injusticia exige una acción colectiva, que debe llevar a cabo el Estado por razones de eficiencia y eficacia, pero que también obliga a todos y cada uno de los participantes en

los procesos que dan lugar a las injusticias estructurales. Aunque algunos individuos no sean legalmente culpables de las injusticias que otros padecen, aunque no se les pueda atribuir una causalidad a partir de sus acciones como agentes, no desaparece su responsabilidad por la justicia. Esa responsabilidad se basa en el derecho a (y el consecuente deber de) la fraternidad. Ahora tenemos una razón a la vez personal e institucional para reparar las injusticias sociales estructurales: en un mundo global e interdependiente, todos intervenimos directa o indirectamente en los procesos que conducen a dichas injusticias, ya sea produciéndolos, ya beneficiándonos de ellos[19].

Por otra parte, si el derecho a la fraternidad exige la reparación de una injusticia, hay que saber también cuándo podemos decir que la injusticia ha sido finalmente reparada. De lo contrario, la acción de la justicia se volvería impracticable por inacabable. Podemos hallar luz a esta cuestión en la discusión actual sobre el mejor modo de interpretar la intuición moral igualitarista de la justicia distributiva. El igualitarismo liberal lleva varias décadas enzarzado en una discusión académica para encontrar el mejor modo de aplicar la justicia distributiva. Se han propuesto diversos *equalisanda*: la igualdad de bienestar, la igualdad de recursos, la igualdad de capacidades, la igualdad de oportunidades para el bienestar, la igualdad en el acceso a las ventajas sociales (Puyol, 2001). Ese debate se ha ampliado, en los últimos años, a dilucidar si la mejor manera de interpretar la igualdad redistributiva es con la medida de una *igualdad* estricta, la *prioridad* de los que están peor o el logro de un nivel *suficiente* para todos. Se trata de descubrir cuál de esas tres medidas responde mejor a nuestras intuiciones morales sobre la justicia igualitaria. Sin embargo, en mi opinión, lo que se esconde detrás de esa discusión no es la identificación de la justicia igualitaria, sino de la justicia fraternal. Al fin y al cabo, el prioritarismo y el suficientismo no son medidas igualitarias, sino modos alternativos de interpretar nuestras obligaciones de justicia hacia los más desfavorecidos, compatibles con la desigualdad.

Thomas Nagel propone el siguiente ejemplo hipotético para valorar nuestras intuiciones sobre la justicia. Imaginemos a una madre con dos hijos, uno de los cuales es "normal y bastante feliz", mientras que el otro "sufre una

dolorosa discapacidad" (Nagel, 2002). Si la familia se muda del campo a la ciudad, el hijo enfermo tendrá un mejor acceso a los tratamientos médicos y a las oportunidades educativas especiales que necesita, aunque su hermano se sentirá desgraciado debido a que, con el cambio de residencia, tendrá que abandonar a sus amigos y el entorno en el que es feliz. Según Nagel, la decisión moralmente correcta es trasladarse a la ciudad, y ello es así porque responde a un ideal igualitarista (a la idea de ofrecer a uno de los hermanos, de manera más *urgente*, tanto como tiene el otro) antes que a un ideal utilitarista (que calcularía y sumaría el beneficio ganado y perdido por cada hermano en cada acción alternativa antes de tomar una decisión).

Pues bien, Derek Parfit cuestiona que lo que esté en juego en ese ejemplo sea una elección normativa entre la igualdad y la utilidad general. Está de acuerdo en que la decisión correcta es mudarse a la ciudad, pero no por razones de estricta igualdad, sino porque el hijo enfermo está *peor* que el otro (Parfit, 2002). En el fondo, dice Parfit, lo que hay detrás de la decisión moralmente correcta en ese caso es una especie de regla de elección prioritaria —no igualitaria— que consiste en favorecer al que está peor. A diferencia del utilitarismo, el prioritarismo propone ayudar al que está peor pese a que esa ayuda suponga mayores sacrificios o una pérdida global del bienestar de la familia. Y, a diferencia del igualitarismo, el prioritarismo consiste en ayudar a quien está peor en términos absolutos, con independencia de la distancia relativa que haya entre unos y otros.

La discusión no acaba aquí. Harry Frankfurt ha intervenido para advertir que tanto el igualitarismo como el prioritarismo ofrecen una interpretación defectuosa de la justicia en el caso expuesto. Según Frankfurt, no debemos ayudar al niño enfermo porque esté peor que su hermano o porque sea un modo de tratar a ambos con igualdad (algo así como igual trato a igual necesidad), sino porque sufre objetivamente una enfermedad dolorosa. La demanda del hijo enfermo es moralmente relevante porque su situación es *mala*, no porque sea *peor* o porque sea un modo de disminuir la *desigualdad* entre ambos niños. Su situación es mala porque no ha alcanzado un nivel suficiente de salud, que es un bien básico del ser humano. La justicia consiste en garantizar que todos los individuos obtienen un estándar o nivel

suficiente antes que un nivel igualitario. De lo cual, Frankfurt infiere que la suficiencia es el criterio correcto de justicia para enjuiciar moralmente la pobreza y la desigualdad. La igualdad, según sus propias palabras, "en sí misma carece de importancia moral" (Frankfurt, 2006).

No deseo entrar ahora en esa discusión con el fin de tomar partido a favor o en contra de alguna de las interpretaciones que se hacen de la justicia distributiva: la igualdad, la prioridad o la suficiencia. Quiero constatar que existe un modo diferente, pero olvidado por la filosofía moral y política contemporánea, de interpretar la decisión de la madre de mudarse a la ciudad, y es ver en esa decisión un intento de aplicar la idea de fraternidad. Naturalmente, suponemos que esa madre quiere a sus hijos por igual (no le hubiese importado ayudar al otro hijo de encontrarse en la misma situación que su hermano), pero lo que realmente hace que ayude al hijo enfermo es el deseo y el principio de que los miembros de la familia se deben una ayuda mutua en función de las necesidades y las capacidades de cada uno de ellos. ¿Y acaso no es ese el sentido fundamental de la fraternidad que no puede captar el principio de igualdad? La prioridad de ayudar al hijo enfermo porque está peor o para alcanzar un nivel suficiente de bienestar es un modo distinto y más confuso[20] de referirse al deber de ser fraterno. El principio de fraternidad recoge esa prioridad sin necesidad de inventar un lenguaje normativo sofisticado como el prioritarismo o el suficientismo. El derecho a la fraternidad es el derecho del niño enfermo a que se atienda con prioridad su situación de mayor necesidad, y el deber de atenderlo corresponde a quienes más capacidad tienen.

La teoría de la justicia de John Rawls ofrece una interpretación prioritarista de la justicia distributiva con su propuesta del principio de diferencia. Según este principio, las desigualdades sociales y económicas deben ser distribuidas igualitariamente a menos que una distribución desigual ofrezca ventajas para todos. Dicho con otras palabras, la desigualdad económica es justa si y solo si es el único modo de mejorar la situación de los más desafortunados (los pobres, los menos productivos, los que han tenido peor suerte en la vida, los más débiles o vulnerables). La prioridad de ayudar a los que están peor es el criterio que define la justicia de una sociedad. Al

enunciar el principio de diferencia, Rawls se congratula de que su contenido incluya la fraternidad, que consiste en "no querer tener mayores ventajas a menos que esto sea en beneficio de quienes están peor situados" (Rawls, 1978: 128). Rawls elude reducir la fraternidad a una actitud o un sentimiento moral. Está convencido de que la fraternidad es un principio político de la justicia que corresponde al "principio de diferencia. De esta manera, hemos encontrado un lugar para la concepción de la fraternidad dentro de la interpretación democrática de los dos principios, habiendo visto que impone exigencias muy definidas a la estructura básica de la sociedad" (Rawls, 1978: 129). La fraternidad es un deber de justicia, no de caridad o beneficencia, una virtud de las instituciones que debe aplicarse al sujeto de la justicia, esto es, a la estructura básica de la sociedad.

No obstante, como Gerald Cohen y John Roemer han puesto de manifiesto, existe una contradicción en las motivaciones que Rawls introduce en el principio de diferencia. Cohen denuncia que es imposible que los miembros de la posición original sean fraternos al no querer tener mayores ventajas a menos que esto sea en beneficio de quienes están peor situados si, al mismo tiempo, "las desigualdades operan como incentivos para atraer mejores esfuerzos". Es incoherente que individuos fraternos, que aceptan tener mayores ventajas tan solo a condición de que los menos afortunados salgan beneficiados de ello, necesiten incentivos basados en la desigualdad para producir esas mayores ventajas. Rawls admite que, en la teoría de la justicia, los incentivos a la desigualdad son "concesiones hechas a la naturaleza humana" (Rawls, 1986: 24-25). Sin embargo, no dice nada similar respecto a la motivación fraterna. No parece creer que esta sea un hecho natural del ser humano con el que hay contar necesariamente, sino un "mérito adicional del principio de diferencia" (Rawls, 1978: 127).

Por su parte, la crítica de Roemer (2006) se puede resumir con el siguiente ejemplo. Si Juan es egoísta, es posible que no ayude voluntariamente a Pedro cuando este caiga enfermo. Pero si Juan es un egoísta inteligente, podemos pensar que acabará ayudando a Pedro a cambio de que en el futuro Pedro (o sus descendientes) ayude(n) a Juan (o sus descendientes) cuando lo requiera(n). Esta es una solidaridad prudencial o estratégica, basada en la

reciprocidad y, por tanto, compatible con el egoísmo racional. Es el tipo de solidaridad que Rawls espera que se vea reflejado en el principio de diferencia, que emana de la posición original, donde todos sus miembros son egoístas al tiempo que imparciales (imparcialidad que viene asegurada al estar todos ellos cubiertos por un oportuno velo de ignorancia).

Sin embargo, las cosas no son tan sencillas para fundar una teoría de la justicia con tan solo este tipo de motivaciones. Puede suceder, por ejemplo, que el egoísmo de Juan incluya poca aversión al riesgo (al riesgo de que él o sus descendientes caigan enfermos sin posibilidad de auxiliarse eficazmente a sí mismos), de modo que, en ese caso, se pierden los incentivos para pactar un contrato de solidaridad con Pedro. Pedro se queda ahora sin la ayuda de Juan, es decir, sin protección social contra una posible desgracia.

La escasa aversión al riesgo que contradice las motivaciones que Rawls supone a los miembros de la posición original no es necesariamente irracional, como John Harsanyi ha mostrado en su crítica al principio de diferencia (Harsanyi, 1977). El resultado es que los individuos racionales que Rawls describe, individuos que solo persiguen su propio interés, si no tienen una fuerte aversión al riesgo carecen de un incentivo también poderoso para priorizar una distribución de la riqueza que favorezca a los que están peor. La motivación por la libertad individual les hace promover la igualdad en la libertad, pero no una preocupación por la suerte de los más desafortunados. En suma, el principio de diferencia no se deduce de las condiciones motivacionales por la justicia que Rawls describe en su contractualismo basado en la equidad (*fairness*), entendida como imparcialidad (*impartiality*)[21].

Para que la teoría de la justicia incluya un principio como el de diferencia y, en consecuencia, exija que los más desafortunados salgan beneficiados de la prosperidad general, habría que incluir otro principio entre las motivaciones de los miembros de la posición original, además de la imparcialidad y el interés propio. Ese otro principio tiene que ser la fraternidad. La fraternidad no puede ser solamente una consecuencia afortunada del principio de diferencia, un "mérito adicional", sino parte de su justificación. Si no suponemos una motivación fraterna en los miembros de la

posición original, la falta de una fuerte aversión al riesgo (que es plausible en la racionalidad individual) deja en suspenso la aprobación del principio de diferencia. Hay que recordar que la imparcialidad y el interés propio son compatibles con la indiferencia ante la situación de los más desafortunados. La justicia como imparcialidad no asegura la fraternidad, no asegura que los miembros de la posición original estén motivados a "no querer tener mayores ventajas a menos que esto sea en beneficio de quienes están peor situados", ni siquiera garantiza que los más afortunados compartan sus beneficios con el resto de la sociedad en el grado que sea.

Por tanto, la justificación del principio de diferencia debería incluir a la fraternidad en el corazón del contrato social. Las partes contratantes tienen que verse a sí mismas como seres igualmente libres, pero también como seres dependientes unos de otros cuya libertad e igualdad no queda garantizada sin la protección social de los que tendrán menos recursos cuando desaparezca el velo de ignorancia. Si no añadimos la fraternidad a la imparcialidad como un principio de cualquier regla de distribución justa, y no solo como una consecuencia social deseable de dicha distribución, la justicia permanecerá ciega a la precariedad y a las necesidades humanas básicas de los miembros de la sociedad, pese a que garantice la igualdad y la libertad con el máximo rigor (el que otorga la imparcialidad).

La fraternidad es compatible con individuos egoístas, pero no con la primacía social del egoísmo, con la prioridad del interés propio en el diseño de las instituciones justas. La solidaridad prudencial, la motivación por ayudar hoy a los más necesitados *porque* mañana ellos me ayudarán a mí, no es una regla incondicional de la racionalidad individual, sino una de sus posibilidades. Si queremos que la fraternidad, en su interpretación rawlsiana, sea una exigencia de la justicia, como el propio Rawls reconoce al incluirla en el principio de diferencia, no podemos fundamentarla únicamente en la racionalidad estratégica, sino que debemos suponerla como parte del significado de la justicia. Tal vez por esa razón, en su segunda gran obra, *Liberalismo político*, Rawls añadió un principio de justicia previo a la libertad y la igualdad que consiste en satisfacer las necesidades básicas de los ciudadanos para que estos puedan ejercer fructíferamente los derechos de libertad

e igualdad de oportunidades. Ese nuevo principio es, en mi opinión, aunque Rawls no lo explicite, otra forma de nombrar el derecho a la fraternidad como condición de posibilidad del ejercicio de los derechos a la libertad y la igualdad.

## EL DERECHO FRATERNO

Se suele pensar que la fraternidad no es un derecho individual o individualizable como el derecho a la libertad y el derecho a la igualdad. La fraternidad como derecho parece incompatible con la concepción individualista de la sociedad, con el Estado moderno y con la racionalidad jurídica. Los elementos afectivos, excluyentes, místicos y paternalistas que muchos asocian a la fraternidad (Supiot, 1990) no tienen cabida en un sistema jurídico racional basado en la libertad y la igualdad, en la defensa del individuo contra los posibles abusos del colectivo. No queda claro de qué modo la fraternidad podría hacer lo mismo. Al contrario, a menudo se ve a la fraternidad como una enemiga tanto de la libertad individual, puesto que *obliga* a los individuos a socorrerse mutuamente, como de la igualdad, ya que se asocia a la *exclusión* de los que no son miembros de la familia o la comunidad fraterna. Por todo ello, la fraternidad parece incapaz de legitimar y de fundamentar derechos y obligaciones compatibles con la libertad y la igualdad.

Sin embargo, ese diagnóstico no se sostiene aplicado a la fraternidad política ni por el análisis histórico ni por la teoría jurídica. Históricamente, el derecho moderno ha utilizado la fraternidad "como un principio justificativo y un fundamento directo de numerosas disposiciones adoptadas en materia civil, política y social (acogida y tolerancia de los extranjeros, supresión de prácticas discriminatorias, afirmación de derecho de asistencia, al trabajo, a la educación, etc.)" (Borgetto, 1997: 107-108). Y en cuanto a la teoría jurídica, el objetivo no es, como ya se ha dicho, si el derecho es capaz de instituir la fraternidad. En el plano jurídico, esa cuestión no tiene sentido, como no tiene sentido que el derecho elimine todas las desigualdades de

hecho que subsisten a la igualdad de derechos, o que haga desaparecer los determinantes sociales y psicológicos que se esconden detrás de la libertad legalmente reconocida. La verdadera cuestión para el jurista consiste en saber si la fraternidad puede constituir un principio fundamental e inspirador del derecho, y si ello puede dar lugar a ciertas traducciones jurídicas concretas y susceptibles de ser sancionables, si fuese necesario, por los textos vigentes y las autoridades instituidas para la ocasión.

En ese sentido, no cabe duda de que el derecho moderno ha usado la fraternidad como un principio o una razón jurídica. Lo podemos observar, por ejemplo, en la teoría jurídica kantiana. En ella, Kant consideró que los principios de libertad e igualdad debían acompañarse de un tercer principio que reforzase a los primeros con el fin de evitar su devaluación jurídica y práctica. Para Kant, el derecho a la libertad es el derecho a que el Estado no imponga al individuo cómo debe ser feliz. La libertad es un derecho natural, que le asiste "en cuanto hombre, es decir, en tanto que se trata de un ser que, en general, es capaz de tener derechos" (Kant, 2000: 28). Por su parte, la igualdad es el derecho a que las leyes traten del mismo modo a todos los hombres "en cuanto súbditos", es decir, como miembros de una misma comunidad política[22].

No obstante, Kant es consciente de que "esta igualdad general de los hombres de un Estado, en cuanto súbditos del mismo, resulta, sin embargo, perfectamente compatible con la máxima desigualdad corporal o espiritual sobre otros, o de riquezas externas y de derechos en general (de los que puede haber muchos) con respecto a otros, de tal modo que el bienestar del uno dependa sobremanera de la voluntad del otro (o del pobre de la del rico)" (Kant, 2000: 29). En otras palabras, el derecho a la igualdad no evita la existencia de desigualdades sociales y económicas que, en un grado elevado, dificultan el ejercicio real de la libertad y la misma garantía de igualdad ante la ley. La relación entre pobres y ricos equivale, en la práctica, a la relación en "que el uno ha de obedecer (como el niño a los padres o la mujer al marido) y el otro mandarle, o que el uno sirve (como jornalero)[23] mientras el otro paga, etc." (Kant, 2000: 29). Las desigualdades económicas ponen en peligro la libertad y la igualdad de los individuos como sujetos de derecho.

Por esa razón, en la teoría kantiana del derecho, el principio de igualdad se complementa con el principio de independencia[24], que consiste en garantizar "la independencia material necesaria para encarar la interacción social como auténticos *sui iuris*, esto es, como verdaderos sujetos de derecho propio" (Bertomeu, 2010: 72). Todo ciudadano debe ser "*su propio señor (sui iuris)* y, por tanto, debe tener alguna propiedad […] que le mantenga" (Kant, 2000: 34). Tal requisito se ve obstaculizado por "una considerable desigualdad de situación económica entre los miembros de la comunidad (entre el asalariado y el arrendatario, el propietario y los peones agrícolas, etc.)" (Kant, 2000: 31). La desigualdad económica "considerable" y la incapacidad de un individuo para mantenerse a sí mismo imposibilitan el disfrute de la libertad y la igualdad. El derecho a la independencia material es la respuesta kantiana a esa situación. La independencia es "el derecho a ser *ciudadano*, es decir, el derecho de todos los que no se encuentran en un estatuto de dependencia (que excluye a los domésticos y obreros) a disfrutar de un estado de igual *fraternidad* ante una ley común" (Touchard, 1987: 381; la segunda cursiva es mía). En su obra jurídica, Kant quiso dejar claro que la libertad y la igualdad de los ciudadanos no son realmente posibles sin independencia económica, sin una propiedad privada estable. Los ciudadanos que, en la práctica, son tan pobres que dependen de otros para vivir, como sucedía en la época con aparceros, pequeños propietarios de tierra y algunos artesanos y comerciantes, disfrutan de una libertad y una igualdad irreales.

Kant sustituyó la palabra fraternidad por independencia, probablemente porque era "consciente de que la divisa ilustrada *fraternidad* implicaba la inundación democrática de la sociedad civil por parte de quienes estaban sometidos a todo tipo de dominación, incluido el yugo patriarcal" (Bertomeu, 2010: 60). La palabra fraternidad tenía demasiadas implicaciones democráticas para el republicanismo *propietarista* de Kant. El filósofo alemán se negó a extender la independencia o fraternidad a los que no tenían la condición de ciudadanos por no ser propietarios. El eco revolucionario francés de la palabra fraternidad iba más allá de garantizar a los ciudadanos pobres el derecho a la libertad y la igualdad. La fraternidad revolucionaria propuso que todos los miembros de la comunidad eran dignos de ser

ciudadanos con los mismos derechos, incluidos los integrantes de la sociedad doméstica (mujeres, niños, sirvientes, jornaleros, etc.), aquellos que no podían ser legalmente propietarios y, por tanto, no podían tener derechos políticos ni personalidad civil. Kant conocía el enorme poder emancipador de la fraternidad, su capacidad de llegar a anular los contratos de servidumbre, los que convierten al contratado en un siervo dependiente de la voluntad de quien le contrata, en alguien que solo obedece y no tiene arbitrio propio. Por eso, no incluyó la fraternidad entre los requisitos de la ciudadanía, pero sí la independencia económica necesaria para que los propietarios pudiesen ser realmente libres e iguales entre sí. Ahora bien, si entendemos, como sucede hoy día, que la libertad y la igualdad son derechos que deben llegar a *todos* los miembros de la sociedad, entonces el pensamiento jurídico kantiano nos indica que tales derechos deben acompañarse de la independencia económica de todos y cada uno de los sujetos de derecho. No hay libertad ni igualdad reales sin fraternidad.

La fraternidad resulta imprescindible para garantizar la verdadera igualdad de *todos*, para superar la paradoja de que el derecho a la igualdad se limita a la constatación formal de que los iguales son los iguales en derechos. La igualdad no nos dice qué otros derechos, además del derecho a la igualdad, nos hacen ser ciudadanos verdaderamente iguales. Los iguales son los iguales ante la ley, sea cual sea la ley, pero el derecho a la igualdad no nos dice si las niñas pobres deben recibir una educación tan buena como la de los niños ricos o si hay que ofrecer una atención sanitaria de calidad a todos los enfermos con independencia de sus recursos económicos. "La igualdad en los derechos es igualdad formal que esconde y recubre las desigualdades naturales" (Resta, 1994: 198). Por eso, el derecho a la fraternidad es necesario en el plano político y jurídico. Como señala Mona Ozouf al referirse a la fraternidad revolucionaria, esta es "un principio que desenmascara en la igualdad de derecho una desigualdad de hecho y le confiere una promesa de corrección" (Ozouf, 1989: 599). Para ser iguales, no basta con el reconocimiento de que hemos nacido iguales (como reza la primera parte del primer artículo de la Declaración Universal de los Derechos Humanos). Para ser igual a los demás, todos debemos poseer independencia social y

económica y tener las necesidades básicas cubiertas. El derecho a la igualdad permite a cada individuo ser potencialmente igual a los demás, pero sin el cumplimiento del derecho a la fraternidad la igualdad jurídica se queda en una mera formalidad, en papel mojado.

La igualdad, por sí misma, no resuelve ni la cuestión de la emancipación ni la justicia distributiva. En cuanto a la primera, como ha quedado claro tras las observaciones jurídicas de Kant, el derecho a la igualdad no nos aclara quiénes son los iguales civilmente ni cómo se logra que los iguales ante la ley no se sometan los unos a los otros a relaciones de dependencia o de abuso a partir de la desigualdad social y económica existente entre ellos. No hay nada en el derecho a la igualdad que nos informe de quiénes son los que tienen derecho a ella, si los ciudadanos-propietarios (como en el republicanismo kantiano), si los ciudadanos-nacionales (como en las actuales democracias liberales), si la humanidad en su conjunto (como propone la igualdad cosmopolita), si hay que incluir en el derecho a la igualdad a los animales no humanos (como reivindica cierto animalismo) u otra alternativa. La fraternidad tampoco resuelve por completo esta cuestión, pero recuerda que el derecho a la igualdad debe incluir al menos a todos los seres humanos. Ese fue el sentido moralmente emancipador de la *fraternitas* cristiana y políticamente emancipador de la *fraternité* revolucionaria. El derecho a la fraternidad tiene más poder informativo que el derecho a la igualdad en la identificación y el reconocimiento de los iguales.

En cuanto a la justicia distributiva, como también hemos visto, la igualdad no soluciona la cuestión de si debemos apoyar la igualdad económica, una fórmula alternativa que beneficie a los que están peor u otra que otorgue recursos, bienestar o capacidades suficientes a todo el mundo. La igualdad tampoco soluciona la cuestión de la priorización en un contexto de recursos limitados (Puyol, 1999). La fraternidad, en cambio, sin comprometerse con un criterio estricto, al menos tiene una propuesta redistributiva más informativa que se puede resumir del siguiente modo: a cada uno según sus necesidades y de cada cual según su capacidad.

El derecho a la fraternidad interviene allí donde el derecho a la igualdad se muestra inoperante o limitado. Así lo entendió Albert Fouillée a finales del

siglo XIX al afirmar que "es necesario que la fraternidad sea jurídica y que la justicia sea fraternal" (Borgetto, 1997: 91), y así se puede observar en la legislación revolucionaria francesa y en el derecho emanado de ella hasta hoy. Hay elementos tangibles de fraternidad emancipadora y asistencial en las constituciones francesas del 3 de septiembre de 1791, del 24 de junio de 1793 y del 4 de noviembre de 1848 (derecho a la subsistencia por el trabajo, derecho a la asistencia pública a los más necesitados, derecho a la instrucción pública). Es un deber de la República, dice el preámbulo de la Constitución francesa de 1848, "a través de una asistencia *fraternal* asegurar la existencia de los ciudadanos más necesitados, ya sea procurándoles trabajo dentro de los límites de sus recursos, ya sea proporcionándoles ayuda cuando no tienen familia ni están en condiciones de trabajar" (la cursiva es mía). La fraternidad se justifica en esos textos legales con el fin de abolir todo tipo de privilegios, incluida la esclavitud, y de repartir los impuestos en función de la riqueza (Canivet, 2011). Todos esos derechos llegan hasta hoy y están ampliados y recogidos en la Carta de Derechos Fundamentales de la Unión Europea, expresados en su capítulo cuarto como derechos de solidaridad, y se han extendido por constituciones y sistemas jurídicos de otros continentes (Gonthier, 2000; Shetty y Sanyal, 2011).

Sin la garantía de independencia personal, entendida sobre todo como independencia material y social, la igualdad entre ricos y pobres, educados y analfabetos, poderosos y débiles sería mera palabrería, un formalismo jurídico que se prestaría a legitimar el abuso de poder. Así pues, la traducción jurídica de la fraternidad no solamente es posible y real, sino que además es insustituible para alcanzar un sistema justo de cooperación social y el buen funcionamiento de la democracia. Así lo ve también Rawls al afirmar, en el inicio de su *Teoría de la justicia*, que toda sociedad es un sistema de cooperación que tiene por objetivo que sus miembros alcancen un bien propio que no lograrían por sí solos. La misión del derecho y la política es dar con un sistema de cooperación justo, es decir, un sistema que respete la libertad y la igualdad básicas de los miembros de la sociedad en su deseo de alcanzar una vida satisfactoria *junto a los otros*. Así pues, aunque los derechos son individuales, su base siempre es social. Dado que los individuos

dependen unos de otros para desarrollarse y prosperar, la libertad personal no se puede proteger sin establecer unas reglas previas y justas de cooperación. Las reglas sociales de una cooperación justa como garantía previa de la libertad igual para todos deben ser reglas de fraternidad en el sentido que aquí he dado a la fraternidad política. Contrariamente a lo que piensan los liberales más radicales, la libertad individual tan solo es posible en el marco de una cooperación fraternal e igualitaria (Diggs, 1977). La cooperación debe respetar la igualdad porque todos los individuos tienen derecho a la misma libertad que cada uno de ellos reclama para sí, y debe ser fraternal porque todos tienen la obligación de contribuir de manera justa a la cooperación social y el derecho a recibir de ella una porción y un trato también justos. ¿De qué otro modo las personas podrían alcanzar su libertad en un mundo de dependencias mutuas?

El tipo de democracia que tenemos en las sociedades modernas representa también una forma política de realizar la idea de fraternidad. Con seguridad, la democracia actual es insuficientemente fraterna y la fraternidad está hoy día más amenazada que nunca, como también lo está la democracia. Pero existe, a mi entender, una distancia injustificable entre la fraternidad existente en las democracias modernas (y la que debería existir) y la escasa presencia (sería más acertado decir la ausencia) de la idea de fraternidad en la filosofía política contemporánea. En estas dos ideas voy a centrar lo que queda de capítulo.

En su versión más restrictiva, la democracia equivale a un procedimiento de decisión colectiva presidido por la regla de la mayoría, pero, en las sociedades modernas, la democracia cumple muchos otros roles en los que los valores fraternos no solo están presentes, sino que son la base de determinadas funciones imprescindibles de la democracia. Lo voy a mostrar a través de algunos ejemplos.

El primero es el sufragismo. El sufragio universal tiene el objetivo de integrar a todos los individuos mayores de edad en un proyecto común de toma de decisiones colectivas. Es obvio que, en la historia, el sufragismo ha tenido que librar duras batallas políticas y sociales no exentas de violencia y de resistencias feroces antes de convertirse en un ideal político irrenunciable

de las sociedades modernas, y también es cierto que el sufragio universal está inspirado en la idea de que todos los ciudadanos son libres e iguales, pero las ideas de libertad e igualdad no explican todos los principios éticos y políticos contenidos en el sufragio universal.

Una de las características de las sociedades modernas es la progresiva individualización de la sociedad. Con la ruptura de las formas de vida tradicionales, configuradas alrededor de las rígidas cadenas de la dependencia social y estamental de la Edad Media, los individuos ganaron sin duda un espacio fabuloso de libertad individual, pero también perdieron los lazos de solidaridad casi natural que hasta entonces les unían con los miembros de su grupo social. Los individuos se liberaron de las sumisiones jurídicas y políticas, pero esa libertad supuso también su desamparo en una sociedad de depredadores. La sociedad se volvió una guerra de todos contra todos, utilizando la metáfora de Hobbes. La cuestión, entonces, era cómo integrar socialmente a los individuos modernos, libres e iguales entre sí, pero inmersos en una sociedad en constante guerra civil. La respuesta de Hobbes fue que esa integración se produjese a través de la ley igual para todos. La respuesta de la Revolución francesa fue ir más allá de la ley, colocando a esta al servicio del Estado constitucional democrático.

No hay que confundir igualdad con fraternidad, ni diluir la segunda en la primera, como tantas veces se ha dicho ya en este libro. La ley igual para todos de Hobbes no es fraterna, ya que abandona a los más vulnerables a su suerte; tiene como objetivo garantizar la seguridad física de los individuos y la seguridad jurídica de los contratos, pero es indiferente a las desigualdades socioeconómicas y la protección de las necesidades especiales de las minorías. En cambio, la democracia inclusiva que surge de la Revolución francesa protege a los individuos del desarraigo social a que la modernidad los había condenado, restablece civilmente la solidaridad perdida de la sociedades premodernas, incluso ampara, por primera vez, a los individuos socialmente más débiles (las mujeres, los pobres, los criados, las minorías étnicas…) del sempiterno abuso de poder de los señores y los gobernantes del Antiguo Régimen. La igualdad política y la defensa de los derechos humanos, incluidos los derechos sociales y económicos, no son únicamente

un hito igualitarista, sino también un intento de hacer efectiva la idea fraternal de que nadie debe quedar sometido a otro individuo, y que las mayores ventajas de los miembros más afortunados de la sociedad deben mejorar la situación de los más desfavorecidos. Una sociedad comprometida con el sufragio universal ha entendido que la democracia tiene que llegar a todos, que los iguales y libres son todos y no solo unos cuantos, que las reglas de la cooperación social son justas solo si son aceptadas deliberativamente por cada uno de los individuos que participan en ella. En ese escenario de democracia fraternal, donde *todos* se comprometen a vivir juntos en pie de igualdad, es más fácil que la prosperidad alcance también a todos. Como demostró Amartya Sen, filósofo y premio Nobel de Economía en 1998, los países democráticos, con sufragio universal, no acostumbran a padecer hambrunas.

El segundo ejemplo que une democracia y fraternidad es el Estado de bienestar. El Estado de bienestar tiene un origen político vinculado a las movilizaciones obreras en la Prusia de Bismarck a finales del siglo XIX y a la necesidad de los dirigentes ingleses de compensar el sobreesfuerzo que durante la Segunda Guerra Mundial realizaron las clases populares, quienes, habiendo contribuido decisivamente a ganar la guerra, volvieron a sus casas sin trabajo ni ningún tipo de seguridad económica. El Estado de bienestar representa un esfuerzo colectivo por garantizar el bienestar del conjunto de la población, por hacer buena la definición rawlsiana de fraternidad: no querer tener mayores ventajas a menos que esto sea en beneficio de quienes están peor situados. El Estado de bienestar, que obliga a los ciudadanos a aportar recursos al fondo común en función de la capacidad de contribución y que los redistribuye en función de las necesidades, representa más al derecho fraterno que al derecho a una igualdad estricta. Los países que no tienen un Estado de bienestar sólido, pero poseen una rica cultura democrática, como los Estados Unidos de América, garantizan con celo el derecho a la igualdad, pero no se puede decir lo mismo del derecho a la fraternidad.

La justificación actual del Estado de bienestar está teñida de un lenguaje igualitarista, debido, probablemente, a la fuerza retórica de la igualdad en los movimientos sociales y obreros de los siglos XIX y XX, al tiempo que se

desentiende de los ecos pseudoreligiosos que aún hoy día evoca el término fraternidad. Además, en las sociedades individualistas resulta mucho más fácil convertir en derechos el lenguaje de la igualdad que el de la fraternidad. Sin embargo, el Estado de bienestar se identifica mejor con la fraternidad que con la igualdad. Recordemos que el *Estado mínimo* de Robert Nozick es también una propuesta igualitarista, que propugna la igualdad en las libertades individuales básicas, pero que, a la vez, niega rotundamente cualquier intento de justicia distributiva y de Estado de bienestar.

Otro ejemplo de política fraternal oculta bajo el manto de la igualdad son los derechos de las minorías. Las minorías (culturales, étnicas, lingüísticas, religiosas, de orientación sexual o de otro tipo) plantean un difícil dilema teórico al igualitarismo cuando reivindican derechos especiales. Su reivindicación se expresa habitualmente como un derecho a ser diferentes, algo que parece ir claramente en contra de la igualdad. El igualitarismo contemporáneo intenta resolver ese callejón sin salida retorciendo el lenguaje y justificando el respeto a la diferencia con expresiones contradictorias como discriminación positiva o igualdad en la diferencia. Sin embargo, hay una salida a ese aparente dilema mucho menos forzada lingüísticamente y, a mi entender, también más atractiva normativamente. Si interpretamos los derechos de las minorías desde el principio de fraternidad política, resulta más fácil ver por qué hay que respetar determinadas diferencias.

Pongamos el caso de la lengua. La lengua mayoritaria de una sociedad tiende a inundar todos los espacios públicos, ahogando la presencia de las lenguas minoritarias en caso de existir. En un contexto tal, el respeto igualitario a todas las lenguas se convierte en mera retórica, en un apoyo tácito a la lengua mayoritaria. El único modo de respetar las lenguas minoritarias es ofreciéndoles determinados privilegios en el foro público. Sin embargo, esos privilegios no se pueden justificar con una regla igualitarista sin morderse la cola. Es mejor apelar a la fraternidad y aceptar que las mayores ventajas sociales de los hablantes de lenguas mayoritarias sean compensadas con ciertos derechos especiales a favor de las lenguas minoritarias. Esa no es una solución igualitaria (aunque formalmente parta de un respeto igual al valor moral de todas las lenguas), puesto que implica

sacrificios desiguales: en ocasiones, los hablantes de lenguas mayoritarias tendrán que aceptar la lengua minoritaria en un determinado espacio público (por ejemplo, como lengua vehicular en la escuela) y, en otras ocasiones, los hablantes de lenguas minoritarias tendrán que asumir la hegemonía social de la lengua mayoritaria (por ejemplo, en los medios de comunicación masivos o en la investigación científica).

Otro ejemplo de fraternidad de las sociedades modernas lo hallamos en las leyes laborales que protegen a los trabajadores de las condiciones de trabajo abusivas y de salarios insuficientes. No cabe duda de que la relación entre el patrón y el trabajador es desigual en la sociedad capitalista, y de que, de no mediar algún tipo de regulación que proteja sobre todo al trabajador, las negociaciones completamente libres entre ambos siempre acabarán beneficiando a los propietarios del capital. Este es un buen ejemplo de fraternidad política porque el objetivo no es una igualación del poder del patrón con el del trabajador, ni una igualación de los beneficios económicos de las empresas, ni siquiera un reparto equitativo de esos beneficios en función del trabajo aportado o del mérito individual. El objetivo de las leyes que protegen a los trabajadores, incluidas las que garantizan los convenios colectivos, es evitar el abuso de poder que los poderes económicos capitalistas tienden a ejercer sobre los miembros más vulnerables del sistema económico. El límite al abuso de poder puede ser interpretado como una tendencia a promover cierta igualdad de resultados y cierta libertad real de los trabajadores, pero, sin duda alguna, es mucho más sencillo ver en ello una apuesta a favor de la fraternidad, o sea, de la idea de que las mayores ventajas de una parte de la sociedad se legitimen únicamente si benefician a los más vulnerables.

Naturalmente, las leyes que protegen a los trabajadores no han nacido del comportamiento fraternal de los propietarios del capital, sino de las luchas no siempre incruentas entre capitalistas y trabajadores. No deseo que nadie se confunda en este punto. La fraternidad no se limita a una invocación a la ética individual. Históricamente, ha representado un ideal revolucionario y, como tal, ha exigido tantas batallas como argumentos para su realización social y política. Lo que estoy diciendo es que la institucionalización de la

fraternidad a través del derecho al trabajo y de las leyes que protegen a los trabajadores es uno de los hitos fundamentales de las sociedades modernas y democráticas que no se puede explicar aludiendo solamente a los principios de igualdad y libertad.

El derecho privado también está plagado de normas relacionadas con la fraternidad. Por ejemplo, son leyes fraternales las que obligan a ayudar a las personas en peligro o a las que han sufrido un accidente, y también las que protegen las relaciones especiales entre las personas, como la relación entre esposos, entre padres e hijos o entre un médico y sus pacientes. En todas esas relaciones humanas especiales, las leyes protegen a los más vulnerables del posible abuso de los más poderosos. Dado que, en muchos de esos casos, el deber de ayuda se mantiene incluso más allá de los contratos libremente acordados, un incumplimiento de dicho deber se tiene que interpretar como una falta de fraternidad, con independencia de los sentimientos de las partes. Por eso, la sociedad no deja a la conciencia individual de una enfermera el suministro de insulina a un diabético que la necesita y no tiene otro medio de obtenerla, ni espera que los ciudadanos se apiaden de un accidentado en la carretera antes de auxiliarlo. En esos casos, impera la obligación legal, una obligación basada en el derecho a la fraternidad. Ese derecho es el que exige a los padres el cuidado de los hijos menores, el que exige a los hijos adultos el cuidado de sus padres dependientes, y el que exige a los esposos hacerse cargo de sus obligaciones hacia el otro incluso cuando el amor ya se ha ido.

Un ejemplo más del derecho privado a favor de la fraternidad que merece especial mención es el que impone responsabilidades especiales a los profesionales liberales. Las leyes impiden que los médicos dañen a sus pacientes, que los abogados perjudiquen a sus representados y que los banqueros embauquen a los ahorradores, incluso más allá de la libertad de contrato. La razón es que todos esos profesionales mantienen una relación de poder asimétrica con sus clientes y, por esa razón, hay que proteger a la parte más vulnerable. En nuestro país, tenemos los recientes abusos de la banca sobre millones de ahorradores. Es cierto que en la gran mayoría de casos existen contratos libres por los que los ahorradores deberían asumir las pérdidas que les ha ocasionado la compra de participaciones preferentes o la

firma de hipotecas en el marco de la ley hipotecaria vigente en su momento. Pero no hay duda de que muchos de esos contratos han respondido a prácticas legales abusivas. En tales casos, la libertad de contrato o la igualdad jurídica (o ambas a la vez) no es lo único que hay que respetar para que se haga justicia, sino también el principio de fraternidad, que debería proteger a los miembros más vulnerables de la sociedad de las leyes y las prácticas profesionales desmedidas. El derecho privado incluye a la fraternidad cada vez que protege a los más vulnerables del posible abuso de poder por parte de los que poseen más recursos, información o capacidad de imponer su voluntad, un abuso que no se podría evitar con tan solo la libertad de contrato y la igualdad jurídica.

## BIBLIOGRAFÍA


Anderson, Elizabeth (1999): "What is the point of equality?", *Ethics*, 109(2), pp. 287–337.

Aristóteles (1985): *Ética nicomáquea*, Madrid, Gredos.

— (1986): *Política*, Madrid, Gredos.

Arneson, Richard (2000): "Luck Egalitarianism and Prioritarianism", *Ethics,* 110(2).

Aulard, Alphonse (1910): *Études et leçons sur la Révolution Française*, tomo 6, París, Félix Alcan.

Baggio, Antonio M. (ed.) (2006): *El principio olvidado: la fraternidad. En la política y el derecho*, Buenos Aires, Ciudad Nueva.

Bastiat, Frédéric (1848): *Propriété et Loi. Justice et Fraternité*, París, Librarie de Guillaumin (disponible en http://gallica.bnf.fr/).

Baumann, Fred E. (1998): *Fraternity and Politics*, Wesport, Connecticut, Praeger.

Belissa, Mark (1998): *Fraternité universelle et intérêt national: 1713-1795. Les cosmopolitiques du droit du gens*, París, Kimé.

Benedicto XVI (2009): Carta encíclica *Caritas in veritate*, 19, AAS 101, pp. 654-655.

Bertomeu, María Julia (2010): "Contra la teoría (de la Revolución Francesa)", *Res Publica*, 23, pp. 57-79.

— (2012): "Algunos equívocos sobre el valor político de la fraternidad para las mujeres" (disponible en www.documents.mx).

Bird, Colin (2004): "Fraternity without Equality?", American Political Science Association, Annual Meeting, 2-5 septiembre.

Bobbio, Norberto (1995): *Derecha e izquierda*, Madrid, Taurus.

Borgetto, Michel (1993): *La notion de fraternité en droit public français*, París, Librarie Générale de Droit et de Jurispridence.

— (1997): *La devise "Liberté, Égalité, Fraternité"*, París, PUF.

Boudon, Raymond (1973): *L'inégalité des chances,* París, Armand Colin.

Bruni, L. y Sugden, R. (2008): "Fraternity: why the market need not be a morally free zone", *Economics and Philosophy*, 24, pp. 35-64.

Brunkhorst, Hauke (2005): *Solidarity,* Cambridge, Mass., The MIT Press.

Cabet, Étienne ([1850] 2005): *Voyage en Icarie*, París, Dalloz.

Canivet, Guy (2011): "De la valeur du fraternité en droit français" (disponible en

http://cisdl.org/gonthier/public/pdfs/papers/Conférence%20Charles%20D%20Gonthier%20-%20Guy%20Canivet.pdf, consultado el 16 de febrero de 2015).

Castel, R. y Duvoux, N. (2013): *L'avenir de la solidarité*, París, PUF.

Clawson, M. A. (1989): *Constructing Brotherhood. Class, Gender, and Fraternalism,* Princeton, N. J., Princeton University Press.

Cohen, Gerald (2011a): *On the currency of egalitarian justice, and other essays in political philosophy*, Princeton, N. J., Princeton University Press.

— (2011b): *¿Por qué no socialismo?,* Buenos Aires, Katz.

Crick, B. (1983): *In Defense of Politics,* Harmondsworth, Middlesex, Penguin Books.

De Beauvoir, Simone (1998): *El segundo sexo,* Madrid, Cátedra.

Derrida, Jacques (1994): *Politiques de l'amitié,* París, Galilée.

Diggs, B. J. (1977): "Liberty Without Fraternity", *Ethics*, 87(2), pp. 97-112.

Domènech, Antoni (2004): *El eclipse de la fraternidad*, Barcelona, Crítica.

Doyal, Len y Gough, Ian (1994): *Teoría de la necesidades humanas*, Barcelona, Crítica.

Dworkin, Ronald (2003): *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*, Barcelona, Paidós.

Estrach, Núria (2017): "La eficacia política de la fraternidad", *Arbor* (en prensa).

Fouillée, Albert (1880): *La Science sociale contemporaine,* París, Hachette.

Francisco (2014): "La fraternidad, fundamento y camino para la paz" (disponible en http://w2.vatican.va/content/francesco/es/messages/peace/documents/papa-francesco_20131208_messaggio-xlvii-giornata-mon diale-pace-2014.html).

Frankfurt, Harry (2006): "La igualdad como ideal moral", *La importancia de los que nos preocupa*, Buenos Aires, Katz.

Fraser, Nancy y Honneth, Axel (2006): *¿Redistribución o reconocimiento?,* Madrid, Morata.

Gamper, Daniel (2017): "La fraternidad en la Doctrina Social de la Iglesia: un concepto metafísico de justicia", *Arbor* (en prensa).

Gargarella, Roberto (1999): *Las teorías de la justicia después de Rawls*, Barcelona, Paidós.

Gauthier, Florence (2005): "Très breve histoire de la Révolution Française, révolution des droits de l'homme et du citoyan" (disponible en www.revolution-française.net, consultado el 16 de febrero de 2015).

— (2007): *L'aristocratie de l'épiderme*, París, CNRS.

— (2014): *Triomphe et mort de la révolution des droits de l'homme et du citoyen: 1789-1795-1802*, París, Syllepse.

— (2014): "Olympe de Gouges. ¿Historia o mistificación?", *SinPermiso*, 16 de marzo (disponible en http://www.sinpermiso.info/textos/olympe-de-gouges-historia-o-mistificacin).

Gonthier, Charles (2000): "Liberty, Equality, Fraternity: The Forgotten Leg of the Trilogy, or Fraternity: The Unspoken Third Pillar od Democracy", *McGill Law Journal*, 45, pp. 567- 589.

Gross, J. P. (1997): *Fair shares for all*, Cambridge, Cambridge University Press.

Habermas, Jürgen y Rawls, John (1998): *Debate sobre el liberalismo político,* Barcelona, Paidós.

Harsanyi, John (1977): "¿Puede el principio maximin servir como base ética?", *Hacienda Pública*

*Española*, 48.

Hart, H. (1975): "Rawls on Liberty and Its Priority", en N. Daniels (ed.), *Reading Rawls*, Stanford, Stanford University Press.

Hobsbawn, Eric (1975): "Fraternity", *New Society*, 27.

Honneth, Axel (1997): *La lucha por el reconocimiento,* Barcelona, Crítica.

Kant, Inmanuel (2000): *Teoría y Práctica,* Madrid, Tecnos.

Kawachi, I. y Kennedy, B. P. (2002): *The Health of Nations: Why Inequality Is Harmful to Your Health*, Nueva York, The New Press.

Kolm, Serge-Christophe (1972): *Justice et équité,* París, CNRS.

— (1985): "Libres, égaux et fraternels: la logique profonde de la moral erépublicaine", *Revue française de science politique*, 35e année, 4.

Kruger, Danny (2007): *On Fraternity. Politics beyond liberty and equality*, Londres, The Institute for the Study of Civil Society.

Kymlicka, Will (2002): *Contemporary Political Philosophy (second edition),* Oxford, Oxford University Press.

Lessnoff, Michael (2001): *La filosofía política del siglo XX*, Madrid, Akal.

Lledó, Emilio (1985): "Introducción", en Aristóteles, *Ética nicomáquea,* Madrid, Gredos.

Marmot, Michael (2010): *The Fair society, healthy lives*, Londres, University College London.

Marx, Karl (1985): *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*, Madrid, Espasa-Calpe.

McWilliams, W. C. (1973): *The Idea of Fraternity in America,* Berkeley, University of California Press.

Mill, John Stuart ([1863] 1984): *Utilitarismo*, Madrid, Alianza.

Montesquieu (1987): *Del Espíritu de Las Leyes,* Madrid, Tecnos.

Munoz-Dardé, Véronique (1999): "Fraternity and Justice", en K. Bayertz (ed.), *Solidarity*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers.

Nagel, Thomas (2002): "Equality", en M. Clayton y A. Williams (eds.), *The ideal of Equality*, Londres, Palgrave Macmillan.

Nancy, Jean-Luc (2013): "Fraternity", *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, 18(3).

Norman, J. *et al.* (2007): *From here to fraternity: perspectives on social responsibility*, Londres, Centreforum.

Nozick, Robert (1988): *Anarquía, estado y utopía*, México, Fondo de cultura económica.

Nussbaum, Martha (2007): *Las fronteras de la justicia*, Barcelona, Paidós.

Ozouf, Mona (1989): "Fraternidad", en F. Furet y M. Ozouf (eds.), *Diccionario de la Revolución Francesa,* Madrid, Alianza.

— (1997): "Liberté, égalité, fraternité", en P. Nora (ed.), *Les Lieux de la Mémoire*, vol. 3, París, Gallimard.

Pallí, J. (1985): "Notas", en Aristóteles, *Ética nicomáquea,* Madrid, Gredos.

Pateman, Carol (1989a): *The Disorder of Women*, Cambridge, Polity Press.

— (1989b): "Críticas feministas a la dicotomía público-privado", en C. Castells (ed.), *Perspectivas feministas en teoría política*, Barcelona, Paidós.

Parfit, Derek (2002): "Equality or Priority?", en M. Clayton y A. Williams (eds.), *The ideal of Equality*, Londres, Palgrave Macmillan.

Perfetti, M. (2013): "Olympe de Gouges: une femme contra la Terreur", *Marianne*, 852, 31 de agosto (disponible en http://www.marianne.net/Olym pe-de-Gouges-une-femme-contre-la-Terreur_a231276.html).

Petit, Philip (1999): *Republicanismo. Una teoría sobre la libertad y el gobierno,* Barcelona, Paidós.

Phillips, Anne (1988): "Fraternidad", en B. Pimlott (ed.), *Ensayos fabianos sobre pensamiento socialista*, Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social.

Platón (1987): *Diálogos II. Gorgias. Menéxeno, Eutidemo. Menón. Crátilo,* Madrid, Gredos.

Platón (1998): *República,* Madrid, Gredos.

Puyol, Angel (1999): *Justícia i salut. Ètica per al racionament del recursos sanitaris,* Bellaterra, UAB.

— (2001): *El discurso de la igualdad*, Barcelona, Crítica.

— (2010): *El sueño de la igualdad de oportunidades*, Barcelona, Gedisa.

Rawls, John (1958): "Justice as Fairness" (edición española: *Justicia como equidad,* Madrid, Tecnos, 1986).

— (1971): *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., Harvard Univesrity Press (traducción castellana: *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978).

— (1996): *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica.

Raz, Joseph (1986): *The morality of freedom,* Oxford, Clarendom Press.

Resta, Eligio (2009): *Il diritto fraterno*, Roma, Laterza.

Rodríguez, M. y Urbanos, R. (eds.) (2008): *Desigualdades sociales en salud*, Barcelona, Masson.

Roemer, John (1996): *Theories of Distributive Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

— (2009): "Changing the Social Ethos is the Key", *The Economists' Voice*, julio.

Sandel, Michael (2000): *El liberalismo y los límites de la justicia*, Barcelona, Gedisa.

— (2011): *Justicia,* Madrid, Debate.

Sartre, Jean-Paul (1960): *Critique de la raison dialectique*, París, Gallimard (traducción castellana: *Crítica de la razón dialéctica*, Buenos Aires, Losada, 1966).

Sartre, Jean-Paul y Lévy, Benny (2006): *La esperanza ahora,* Madrid, Arena Libros.

Scanlon, Thomas (1996): *The Diversity of Objections to Inequality*, The Lindlay, Lectures of the University of Kansas.

Scheffler, Samuel (2010): *Equality and Tradition*, Oxford, Oxford University Press.

Schieber, W. (1972): "Brüderlichkeit", en O. Brunner, W. Conze y R. Koselleck (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe, Bd. 1,* Stuttgart, Klett-Cotta, pp. 552-581.

Scott, J. (1996): *Only Paradoxes to Offer: French Feminists and the Rights of Man,* Cambridge, Mass., Harvard University Press.

Sen, Amartya (2009): *Una idea de justicia*, Madrid, Taurus.

Shetty, Smaran y Sanyal, Tanaya (2011): "Fraternity and the Constitution: A Promising Beginning in *Nandini Sundar v. State of Chattisgarh*", *Nujs Law Review*, 4, pp. 439-462.

Stephen, J. F. ([1873] 1991): *Liberty, Equa lity, Fraternity*, Chicago, The University of Chicago Press.

Suppiot, Alain (1990): "La fraternité et la loi", *Droit Social*, 1, pp. 118-126.
Swift, Adam (2001): *Political Philosophy*, Cambridge, Polity Press.
Tawney, Richard ([1931] 1964): *Equality*, Londres, Unwin Books.
Taylor, Michael (1982): *Community, Anarchy and Liberty,* Cambridge, Cambridge University Press.
— (1993): *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*, México, Fondo de cultura económica.
Tomasello, Michael (2010): *¿Por qué cooperamos?,* Buenos Aires, Katz.
Touchard, Jean (1987): *Historia de las ideas políticas,* Madrid, Tecnos.
Van Parijs, Philippe (1993): *¿Qué es una sociedad justa?,* Barcelona, Paidós.
Vovelle, M. (1981): *Introducción a la Revolución francesa*, Barcelona, Crítica.
Wallerstein, I. (2007): *Universalismo europeo,* México, Siglo XXI.
Wilkinson, R. (2005): *The Impact of Inequality. How to make sick societies healthier,* Londres, Routledge.
Wilkinson, R. y Pickett, K. (2009): *Desigualdad. Un análisis de la (in)felicidad colectiva,* Madrid, Turner.
Wolff, Jonathan (2001): *Filosofía política*, Barcelona, Ariel.
Young, Iris Marion (2000): *La justicia y la política de la diferencia*, Madrid, Cátedra.
— (2011): *Responsabilidad por la justicia*, Madrid, Morata.

## NOTAS

1 . Lo que para Aristóteles fue una virtud moral, el querer el bien del otro no por su utilidad, sino por él mismo, Kant lo reconvirtió en el imperativo categórico de la humanidad: el tratar al otro como un fin en sí mismo y no solo como un medio. Kant tan solo tuvo que sustituir el sentimiento moral por un deber, que no es poco. La primera piedra, sin embargo, estaba ya puesta en forma de amistad cívica, una amistad vinculada a un afecto que irá perdiendo paulatinamente su carácter originalmente emotivo e irá adquiriendo una propiedad más cognitiva hasta convertirse en una voluntad poco o nada voluntarista, pues se deduce necesariamente de la razón pura práctica en el caso de Kant, o de la razón comunicativa en el caso de Apel y Habermas.

2 . No es casualidad que una de las leyes más revolucionarias y justas de la época jacobina fuese la equiparación de derechos a todos los hijos e hijas, dentro y fuera del matrimonio, cuando morían los padres. La fraternidad actúa como fundamento a la vez descriptivo y normativo de la igualdad.

3 . Por ejemplo, el filósofo y dominico fray Bartolomé de Las Casas, tomándose en serio el ideal de una fraternidad universal, fue uno de los fundadores del derecho internacional moderno en el siglo XVI y precursor de los derechos humanos. Las Casas defendió la humanidad común entre los conquistadores españoles y los indios americanos en la famosa disputa filosófico-jurídica que lo enfrentó en 1550, en Valladolid, a las tesis de Juan Ginés de Sepúlveda, teólogo y jurista que mantenía la opinión mayoritaria en el derecho y la sociedad de la época de que los indios son "bárbaros, simples, iletrados y sin educación, bestias totalmente incapaces de aprender nada que no sean habilidades mecánicas, llenos de vicios, crueles y de tal calaña que es aconsejable que sean gobernados por otros" (Wallerstein, 2007: 19). Naturalmente, no todos los frailes han sido partidarios de la fraternidad universal. Por ejemplo, otro dominico, fray Tomás de Torquemada, fue nombrado el primer inquisidor general del Reino de Castilla y Aragón en el siglo XV por el papa Sixto IV a instancias de la reina Isabel. La Inquisición española asesinó entre 2.000 y 10.000 personas (incluyendo a niñas mayores de 12 años y niños de más de 14 años), acusándolas de herejes.

4 . Con la evolución de las técnicas de reproducción asistida, aparecen nuevas figuras familiares que complican aún más el panorama de la filiación natural. Por ejemplo, se puede tener una madre civil distinta de una madre biológica distinta, a su vez, de una madre genética, o se pueden tener tres padres genéticos (utilizando el ADN de un padre y dos madres), o unos padres genéticos que nunca

han sido personas, como sucede con la fecundación de gametos creados a partir de células madre, embriones obtenidos por transferencia nuclear o incluso por técnicas de partenogénesis.

5 . Pateman recuerda aquí las palabras de Locke, uno de los principales promotores del contrato social moderno: "El marido es por naturaleza el más capaz y fuerte, de modo que debe gobernar a su mujer"; y también las de Rousseau, otro eminente teórico del contrato, cuando afirma que las mujeres "deben estar sujetas o bien a un hombre o bien a los juicios de los hombres, y nunca se les debe permitir que se sitúen a sí mismas por encima de tales juicios" (Pateman, 1989a: 39).

6 . En francés, *droit de cuissage*. En el mundo anglosajón, *droit du seigneur*. Es el derecho del señor feudal a mantener relaciones sexuales durante la primera noche con cualquiera de sus siervas que contrajese matrimonio con uno de sus siervos.

7 . Las declaraciones del siglo XVIII sobre derechos fundamentales no mencionan el derecho a la diversidad funcional y, sin embargo, eso no impide considerarlo hoy como una extensión lógica de tales derechos.

8 . "Los movimientos contemporáneos de mujeres son especialmente ricos en *fraternidad*" (Crick, 1983: 230). No obstante, algunas feministas denuncian que el movimiento feminista use el concepto de fraternidad para nombrar la unión de intereses o hermandad de las mujeres en su lucha emancipadora respecto del patriarcado. En concreto, Pateman critica a Crick que ignore que "el lenguaje expresa y forma parte de la estructura patriarcal de nuestra sociedad" (Pateman, 1989a: 54). He intentado mostrar, sin embargo, que esa crítica no anula el poder emancipador y universalista de la fraternidad política.

9 . En el famoso discurso titulado "I have a dream", pronunciado en Washington el 28 de agosto de 1963, Martin Luther King se refiere a la fraternidad en estos términos: "Ahora es tiempo de alzar a nuestra nación desde las arenas movedizas de la injusticia racial a la sólida roca de la fraternidad […] Tengo un sueño: que un día sobre las colinas rojas de Georgia los hijos de quienes fueron esclavos y los hijos de quienes fueron propietarios de esclavos serán capaces de sentarse juntos a la mesa de la fraternidad […] niños negros y niñas negras podrán darse la mano con niños blancos y niñas blancas, como hermanas y hermanos […] Con esta fe seremos capaces de transformar las chirriantes disonancias de nuestra nación en una hermosa sinfonía de fraternidad".

10 . Pongo el paréntesis para resaltar que, cuando Williams habla de fraternidad, en realidad está pensando en lo que aquí estoy llamando confraternidad. A partir de ahora, usaré este recurso ortográfico para referirme a otros autores que también confunden la fraternidad política con la confraternidad.

11 . Sartre usa los términos *fraternité* y *fraternisation* indistintamente, lo que permite sugerir que no realiza ninguna diferencia conceptual entre ambos conceptos. A modo de ejemplo: "Fraternizamos porque hemos hecho el mismo juramento [...] y el límite de esta fraternidad [...] es el derecho de violencia que cada uno tiene sobre el otro [...] la violencia de mi fraternización [...] esta fraternización se volverá linchamiento" (Sartre, 1966: 111-112).

12 . Esa es la fraternidad idílica, negadora de la lucha de clases, que Marx denunciará en *Las luchas de*

*clases en Francia de 1848 a 1850*, como ya se ha mencionado.

13 . El dilema del prisionero es un problema fundamental de la teoría de juegos que muestra que dos o más personas pueden no cooperar incluso si ello va en contra del interés de cada uno de ellos. El dilema demuestra que, en la provisión de un bien público, todos los individuos tienen un fuerte incentivo para beneficiarse de dicho bien sin contribuir a su producción. El resultado es que la suma de las racionalidades individuales conduce a una irracionalidad colectiva.

14 . Véase la nota 16.

15 . El marxismo analítico se caracteriza por emplear las técnicas propias de la filosofía analítica para probar la coherencia del marxismo como teoría económica y de la sociedad.

16 . A veces, se critica que la preocupación por los demás es más un deseo moral que un hecho suficientemente extendido en el ser humano. Sin embargo, los estudios recientes en psicología de la evolución confirman la existencia de ese interés o preocupación no egoísta por el otro (Tomasello, 2010).

17 . Para evitar entrar en un examen detallado de lo que son las necesidades básicas, podemos asumir la idea de L. Doyal e I. Gough (1994) de que las necesidades humanas básicas son dos: la salud y la autonomía. Sin embargo, podríamos añadir otras necesidades a esa lista, como la educación, la seguridad, la ausencia de humillación social, etcétera.

18 . Esa misma idea aparece en la doctrina política y jurídica de Kant (2000) al referirse al principio de independencia junto a los principios de libertad e igualdad con el mismo rango político y jurídico que estos. La independencia se refiere a la necesidad de que los ciudadanos tengan una propiedad privada estable o suficiente para tener cubiertas sus necesidades básicas y no depender así de otros para la subsistencia. Más adelante, volveré sobre esa cuestión kantiana.

19 . El comercio global basado en la explotación es un ejemplo de fuente de responsabilidad por la justicia que Young trata con detalle.

20 . El prioritarismo, por ejemplo, supone que los muy ricos tienen la obligación de ayudar a los ricos por el simple hecho de que estos últimos están peor, aunque no lo necesiten. Por su parte, el suficientismo ofrece a todos un nivel de recursos o bienestar suficiente, pero es indiferente a la discriminación y los privilegios que puedan persistir entre los individuos por encima del umbral de suficiencia. Por ejemplo, es indiferente a la desigualdad de salarios entre hombres y mujeres por el mismo trabajo. En cambio, el principio de fraternidad es sensible a las discriminaciones y los privilegios inmerecidos más allá del umbral de suficiencia, y no considera que una sociedad justa deba satisfacer las necesidades no básicas de los individuos que están peor.

21 . En las versiones en español de la obra de Rawls, el término *fairness* se suele traducir unas veces por equidad y otras por imparcialidad, recogiendo la idea rawlsiana de que la equidad se debe interpretar como imparcialidad, es decir, como la garantía de que la justicia no ha de favorecer a las personas por sus características “moralmente irrelevantes”, como haber nacido rico, varón o blanco.

22 . Cabe reseñar que Kant equiparó la comunidad política al "seno materno, o al país como el suelo paterno, del cual y sobre el cual él mismo [el hombre libre] ha surgido" (Kant, 2000: 28). La metáfora familiar está también muy presente en el pensamiento político y jurídico kantiano.

23 . Hay que tener en cuenta que, para Kant, los jornaleros, como el resto de criados, no eran ni debían ser ciudadanos, de modo que no poseían los derechos jurídicos a la libertad y la igualdad. Eran siervos, clase doméstica. Enseguida vuelvo sobre ello y su relación con la fraternidad.

24 . Kant empleó el término *Selbständigkeit*, que algunos traducen como *independencia*, como Roberto R. Aramayo (traductor de Kant, 2000), y otros como *autosuficiencia* (Bertomeu, 2010).